MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80634-2

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HOLZHERR

TITLE:

DER PHILOSOPH LUCIUS ANNAEUS SENECA

PLACE:

RASTATT

DATE:

1858-1859

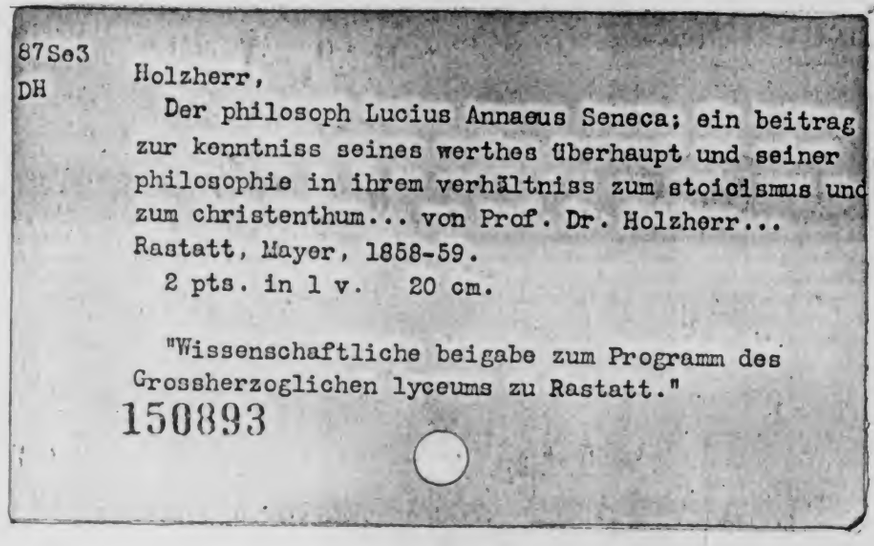
Master Negative #

92-80634-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



87Se3
DH

Holzherr,

Der philosoph Lucius Annaeus Seneca; ein beitrag zur kenntniss seines werthes überhaupt und seiner philosophie in ihrem verhältniss zum stoicismus und zum christenthum... von Prof. Dr. Holzherr...
Rastatt, Mayer, 1858-59.
2 pts. in 1 v. 20 cm.

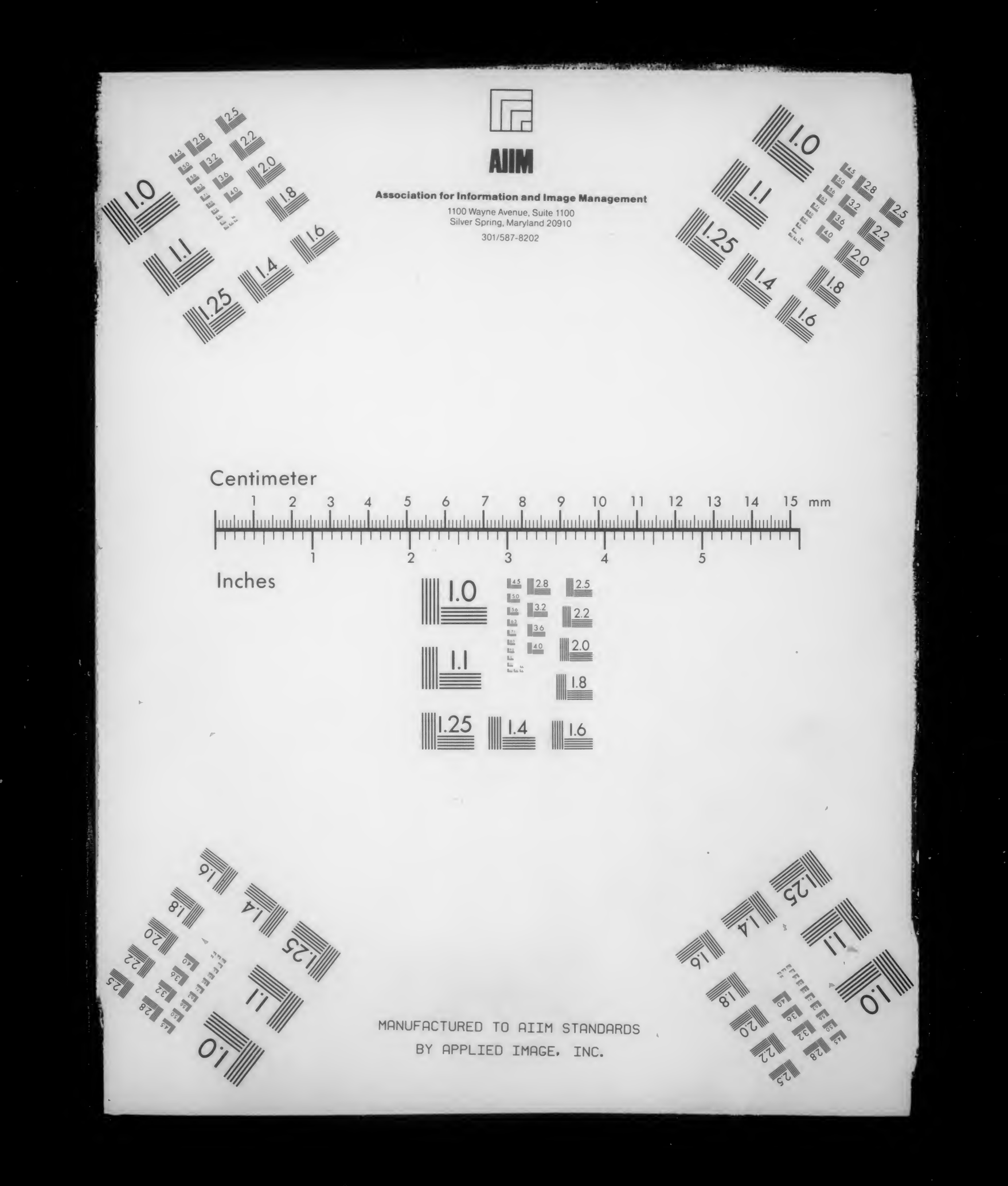
"Wissenschaftliche beigabe zum Programm des Grossherzoglichen lyceums zu Rastatt."

150893

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-13-92 INITIALS SA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

olumbia
niversity
ibrary

87Se3 DH

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1899
Given anonymously

Der Philoſoph

Lucius Annæus Seneca.

Ein Beitrag zur Kenntniß ſeines Werthes überhaupt und ſeiner Philoſophie in ihrem Verhältniß zum Stoicismus und zum Chriſtenthum. Erſter Theil.

Von

Profeſſor Dr. Holzherr.

Wiſſenſchaftliche Beigabe zum Programm des Großherzoglichen Lyceums zu Raſtatt.

1838.

Buch- und Steindruckerei von W. Mayer in Raſtatt.

Der

Philosoph Lucius Annäus Seneca.

Ueber den Werth Seneca's überhaupt.

§ 1.

Geschichtliche Uebersicht der Beurtheilungen Seneca's.

Unter den philosophischen Schriftstellern des Alterthums, welche der Uebergangszeit von der heidnischen Kultur zur christlichen angehören, nimmt Lucius Annäus Seneca aus Corduba in Spanien (gestorben im Jahre 65 nach Christus unter Kaiser Nero), sowohl durch den religiösen und sittlichen Gehalt seiner Schriften, als auch durch den Einfluß, den sie auf weite Kreise der Mit- und Nachwelt ausgeübt haben, ohne Zweifel die vorzüglichste Stelle ein. Von der Mitwelt schon wurden seine Schriften mit Begierde gelesen, und nach dem Zeugnisse Quintilians [1]) waren sie zu seiner Zeit fast allein in den Händen der Jugend. Plinius der Aeltere, selber hervorragend durch eine außerordentliche Gelehrsamkeit, nennt ihn den Ersten seiner Zeit an gelehrter Bildung [2]); und nach einer Anführung Petrarcha's

---

[1]) Inst. orat. X, c. 1, 125—131. Das gewissenhafte und würdige Urtheil Quintilians, auf das wir wegen der engen Grenzen dieser Schulschrift, wie auf die anderen Zeugnisse der Alten nur hinweisen, läßt bei aller strengen Kritik über den Stil Seneca's doch dem Inhalte und sittlichen Werthe seiner Schriften Gerechtigkeit widerfahren; Tacitus schreibt ihm ein ingenium amoenum (Ann. XIII, c. 3), Columella ein excellens zu (de re rustica l. III, c. 3); die Aeußerung Fronto's siehe unten.

[2]) Nat. hist. XIV, 4.

300110

aus einer verloren gegangenen Schrift Plutarchs [1]) erklärte dieser, der selbst so Ausgezeichnetes auf dem Gebiete der Sittenlehre geleistet hat, bei einer Vergleichung der hervorragendsten griechischen und römischen Schriftsteller, daß die Griechen keinen hätten, den sie als Sittenlehrer dem Seneca gleichstellen könnten. Zwar erhob sich schon im zweiten Jahrhundert nach Christus, besonders durch die Polemik der Frontonianer, eine heftige Opposition gegen das schriftstellerische und moralische Ansehen Seneca's; [2]) aber im Ganzen blieb doch sein Einfluß ungeschwächt, und die reineren religiösen und sittlichen Lehren, welche er in seinen Schriften vorträgt, haben unstreitig viel dazu beigetragen, den heidnischen Aberglauben und die zum Theil unsittlichen Formen seines Kultus vollends in Mißachtung zu bringen, [3]) und die Gebildeten der damaligen römischen Welt für die neuen christlichen Ideen empfänglicher zu stimmen. Daher ließ ihm auch das christliche Alterthum hohe Anerkennung zu Theil werden; es ehrte ihn als einen der erleuchtetsten Geister aus dem Heidenthum, der in vielen Punkten, vorzugsweise aber in der Sittenlehre Zeugniß ablegte für die Vernunftgemäßheit und Wahrheit des Evangeliums; die ältesten und angesehensten Schriftsteller und Lehrer der abendländischen Kirche, ein Tertullian [4]) (gestorben 220), ein Lactantius [5]), der christliche Cicero genannt (gegen Anfang des 4. Jahrhunderts), der hl. Hieronymus (gestorben 420), der hl. Augustinus

[1]) Ep. contra Gallum. vgl. Bähr, Geschichte der römischen Literatur 2. Aufl. S. 647.

[2]) Die Vorwürfe des Suilius bei Tacit. A. XIII, 42, den jedoch dieser selbst als gewissenlosen Ankläger brandmarkt, des Kaisers Caligula bei Sueton. 53 („Seneca's Rede sei Kalk ohne Sand"), des Dio Cass. l. 61, c. 10, wo die Vorwürfe der Ankläger Seneca's angeführt werden (wie Lipsius cent. I. Ep. ad Belgas ep. 42 annimmt), während Dio selbst günstiger urtheilt: „er habe die Meisten an Weisheit übertroffen" l. 59, 19.

[3]) Vgl. besonders das Fragment aus der verlorenen Schrift: de superstitione bei August. de civit. dei l. VI, c. 10 sq.

[4]) De anima c. 20: Seneca sæpe noster. vgl. Apolog. 12.

[5]) Div. inst. V, 9: (Seneca) morum vitiorumque publicorum et

(gestorben 430) sprechen mit hohem Lob von ihm und heben die Uebereinstimmung mancher seiner Lehren mit der christlichen Wahrheit hervor. Weil eine solche Verwandtschaft der Lehren bei einem Heiden unbegreiflich schien, bildete sich schon frühzeitig, wohl gegen das Ende des 4. Jahrhunderts, die Sage von einem Verkehr Seneca's mit dem Apostel Paulus, der zu gleicher Zeit zu Rom in der Gefangenschaft lebte (im Jahre 63—65 nach Christus, vgl. Philipperbrief 4, 22), als Seneca am Hofe Nero's in hohem Einfluß stand; eine Sage, welche ihren Ausdruck und ihre Stütze fand in dem untergeschobenen Briefwechsel zwischen dem hl. Paulus und Seneca (14 Briefe), dessen der hl. Hieronymus [1]) und der hl. Augustinus [2]) zuerst erwähnen. Das Zeugniß dieser beiden in der Kirche hochangesehenen Väter erzeugte in Verbindung mit dem Umstande, daß im Sturme der Zeiten die wahre geschichtliche Kunde über Seneca verdunkelt worden war, in späterer Zeit (gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts) den Glauben, der sich durch das ganze Mittelalter hindurch erhielt, daß Seneca in Folge seiner Bekanntschaft mit dem Apostel Paulus Christ geworden, oder doch dem Christenthum sehr befreundet gewesen sei und aus christlichen Quellen seine reinere Lehre geschöpft habe. [3]) Aus diesem Grunde, wie auch wegen ihres inneren sittlichen Werthes selbst behaupteten seine Schriften durch das ganze Mittelalter ihr hohes Ansehen; sie wurden in den Schulen viel benützt, eifrig excerpirt, seine Aussprüche als

scriptor verissimus et castigator acerrimus. l. I, 5: quam sæpe ille summum Deum merita laude prosequitur!.. quam multa alia de Deo nostris similia locutus est! und nach Anführung eines Ausspruchs Seneca's über die Allwissenheit Gottes ruft er aus: quid verius dici potest ab eo, qui Deum nosset, quam dictum est ab homine veræ religionis ignaro? vgl. l. VI, 24, und V, 22: multa eum non plane imperitia seculari, sed sapienter ac pæne divinitus elocutum esse.

[1]) De script. eccles. 12.

[2]) De civit. dei l. VI, 10. Ep. 153 ad Maced. 14.

[3]) Das Genauere hierüber später.

Auctorität angeführt[1]), und für die Physik war seine Schrift „Untersuchungen über die Natur" in 7 Büchern neben Plinius die Hauptquelle; dieser hohen Werthschätzung und fleißigen Benützung verdanken wir die vielen Handschriften über Seneca und die Erhaltung des größten Theils seiner Werke. Wenn nun gleich mit dem Erwachen einer sorgfältigeren Kritik die Unächtheit des Briefwechsels zwischen dem hl. Paulus und Seneca allgemein anerkannt wurde und die angesehensten Theologen und Philologen vom 16. Jahrhundert an, der große Humanist Erasmus von Rotterdam, die berühmten Kirchengeschichtschreiber Baronius, Raynald, Natalis Alexander, Tillemont, der scharfsinnige Possevin[2]), der Exegete Estius, ferner Daniel Heinsius, Bruker, Fabrizius, Wyttenbach und viele Andere aufs entschiedenste sich in diesem Sinne aussprachen, so that dies doch dem fleißigen Studium der Schriften Seneca's während des 16., 17. und 18. Jahrhunderts im Allgemeinen keinen Eintrag, indem die Coryphäen der wiederauflebenden classischen Studien, Erasmus[3]), Muret und Andere gleichfalls ihren liebevollen Eifer den Schriften Seneca's zuwandten und das Studium derselben wiederholt aufs wärmste und dringendste empfahlen. Besonders aber fühlte sich der berühmte Kritiker und Alterthumsforscher Justus Lipsius (1547—1606) von Seneca angezogen; ihm und der Erklärung seiner Schriften hatte er ganz besondere Liebe gewidmet und seine Bewunderung für den hohen sittlichen Werth

[1]) Sogar in den Akten des concil. Touron. II. a. 567 wird Seneca als Auctorität citirt. Vgl. Joh. v. Salisbury, gestorben 1180, policrat. l. VIII, c. 13: Senecam sic universos exterminare errores, ut aurea videatur sæcula reformare et Deos ab humano genere exulantes ejus opera revocatos hominibus contracta societate misceri (als Aeußerung Fronto's).

[2]) Ausführlich entwickelt Possevin die Gründe für die Unächtheit dieses Briefwechsels im Apparatus sacer, v. Seneca t. III, p. 201.

[3]) Senec. op. c. nott. Erasmi. Basil. 1515, 1529. fol. c. nott. Mureti, Rom. 1585. Er äußert unter Anderem über Seneca: Ut admirabilem virtutis speciem ponit ob oculos, quam sancte, imo quam divinitus tradit. (Flores Senecæ).

und segensreichen Einfluß derselben bei mehreren Gelegenheiten in begeisterten Worten ausgesprochen.[1]) Große Vorliebe für Seneca zeigte sich von jeher bei den Franzosen sowohl wegen seines sittlichen Werthes, als auch wegen seiner einfach bündigen, populären und effektreichen Darstellungsweise; daher er bei ihnen das eifrigste Studium, die meisten Bearbeitungen, Uebersetzungen und Nachbildungen fand; wir erinnern hier unter den Aelteren an Montaigne, La Bruyère, Rousseau und vor Allen an Diderot, einen feurigen Lobredner Seneca's[2]). Der gelehrte und fromme Oratorianer Malebranche dagegen nahm an seiner rhetorisirenden Darstellung Anstoß und urtheilte über ihn mit schroffer, einseitiger Härte.[3]) Auch in Deutschland erhielt sich bis ins vorige Jahrhundert die Hochachtung und Theilnahme für Seneca, und eine zahlreiche, jetzt größtentheils verschollene Literatur verbreitete sich über sein Leben, seine Schriften und sein Verhältniß zum Christenthum.[4]) Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts jedoch begann in Deutschland für Seneca eine Periode entschiedener Mißgunst und Vernachläßigung.[5]) Von Seite der Philosophen wurden ihm nach Mos-

[1]) Sen. op. c. nott. J. Lipsii. Antwerp. 1605. 1652. manuductio ad philos. Stoic. l. I, diss. 18: omnia ejus scripta, etiam ubi ex professo non videtur agere, quid nisi generosum illud honestum spirant? quid nisi aliis inspirant? sq. Ep. ad Belgas Cent. I, 42: Senecam commentari incepi: pergo sedulo, et in ipso labore fructum ejus capio, formari et emendari. Semper ille mihi magnus vir apparuit, sed ut solent vere magna, magis magisque inspectus et tractatus se approbat. cfr. vita Senecæ u. manud. III, diss. 24.

[2]) Diderot Essai sur la vie et les écrits de Sénèque. Paris 1779. Vgl. I, § 127 p. 338 und II, § 48 p. 20, und I, p. 340: Les ouvrages de ce philosophe peuvent être regardés comme le cours de morale le plus complet, le plus utile, le plus capable de rendre les hommes bons, humains; de leur inspirer l'amour de l'ordre et de la vertu, la constance, dans l'adversité, le mépris de la douleur et de la vie etc.

[3]) De la recherche de la verité. P. I, l. II, c. 4.

[4]) Die ältere Literatur bei Bruker historia critica philosophiæ II, p. 545.

[5]) Eine schätzenswerthe Ausgabe jedoch aus dieser Zeit mit den Er-

heims [1]) und Meiners [2]) Vorgang sein Eclecticismus, Mangel an systematischer Entwicklung seiner Lehren, Inconsequenzen und Widersprüche vorgeworfen, und in seiner Philosophie kein wesentlicher Fortschritt, keine weitere Entwicklung der religiösen und sittlichen Ideen gefunden; demgemäß wird in den neueren geschichtlichen Darstellungen der Philosophie von Tennemann, Ritter, Zeller und Anderen über Seneca in ziemlich flüchtiger und absprechender Weise gehandelt. Die Philologen dagegen begannen mit Geringschätzung sich von ihm zurückzuziehen wegen seines nachclassischen, im Gebrauch der Worte und im Satzbau von dem Ciceronianischen Zeitalter weit abweichenden Styles. Dabei machte sich mehr und mehr die Ansicht geltend, man habe es bei Seneca nicht mit einem ernsten Sittenlehrer zu thun, der aus wahrer Ueberzeugung und aus der Tiefe eines warmen und geläuterten sittlichen Gefühles spreche, sondern mit einem geistreichen Rhetor, der nach erhaben klingenden und auf den Effect berechneten Aussprüchen hasche. Auch die alten Vorwürfe gegen sein Leben und seinen sittlichen Character, der nicht in Einklang gestanden habe mit seiner Sittenlehre, wurden in neuerer Zeit mit großem Nachdruck wiederholt. Nachdem sich Hoffmeister [3]) in diesem Sinne über Seneca ausgesprochen hatte, trat Gerlach aus Basel in der Philologenversammlung zu Mannheim im Jahr 1839 mit einem Verdammungsurtheil über Seneca auf, welches wir hier ausführlicher anführen, weil darin die Vorwürfe gegen ihn zusammengefaßt und mit dem schärfsten Ausdruck hingestellt sind. In seinem Vortrag „Ueber Seneca's

klärungen Früherer und eigenen ausgestattet lieferte F. E. Ruhkopf V voll., Leipzig 1797—1811.

[1]) Ad Cudworth. syst. intellect. t. I, p. 664.

[2]) In verschiedenen Schriften: Geschichte der Verf. der Künste und Wissenschaften, und Grundriß der Geschichte der Weltweisheit.

[3]) Beiträge zur wissenschaftlichen Kenntniß des Geistes der Alten. 1. Bändchen, Essen 1831. Die Weltanschauung des Tacitus.

Stellung zu seinem Zeitalter" [1]) bezeichnet er denselben als den Stimmführer der neuen Geistesrichtung in dem kaiserlich gewordenen Rom, welcher Wissenschaft und Kunst ein leeres Spiel des Müßiggangs, eine Dienerin der Sinnenlust, ein einträgliches Gewerbe geworden sei. Bei einem regsamen Geiste, einem lebhaften, alles Hohe und Herrliche leicht ergreifenden Gefühle zeige er doch keine Spur antiker Besonnenheit. In den Schriften, welche sich vorzugsweise auf die Tugend und Pflichtenlehre beziehen, erscheine nicht der heilige Ernst des Mannes, welcher seinem entnervten Zeitalter eine vergessene Wahrheit in's Gedächtniß ruft, sondern das tönende Pathos eines Rhetors, welcher die Tugendlehre zum Gegenstande seiner Behandlung gewählt. „Wer hat," so fährt Gerlach fort, „beredter der Tugend Herrlichkeit gepriesen, wer das Laster mehr gegeißelt? und doch hielt ihn die Lust der Welt gefangen." Seneca dagegen erzählt (Ep. 108, 14 seq.) von sich selbst, daß er in seiner Jugend auf Anrathen seines Lehrers Attalus die strengste Lebensweise mit Enthaltung von Fleischspeisen beobachtet, und auch für sein ganzes späteres Leben den Genuß von Wein, überhaupt alle feineren Lebensgenüsse gemieden habe, vgl. auch Ep. 87, 2; von seiner durchaus einfachen und strengen Lebensweise in seinem späteren Leben spricht Tacitus Ann. XV, c. 45 (simplici victu et agrestibus pomis et profluente aqua vitam tolerat), XV, 63, XIV, 53; auch der hl. Hieronymus gibt ihm (de script. eccles. c. 12) das Lob: continentissimæ vitæ fuit. „Die freie Würde des Menschen, wie tief von ihm erkannt, mit welchen meisterhaften Zügen dargestellt, und doch buhlte er um Nero's Gunst und war sein Rathgeber bei Verbrechen." Tacitus dagegen läßt ihn im Angesichte des Todes sprechen. (Ann. XV, 61): „Zu Schmeicheleien sei sein (Seneca's) Character nicht geeignet; das sei Niemand besser als Nero bekannt, der öfter Seneca's Freimuth als Unterwürfigkeit erfahren habe."

[1]) Verhandlungen des Vereines deutscher Philologen. Mannheim 1840 und Gerlach, Historische Studien I, 277—285.

Von seiner würdevollen politischen Haltung, seiner heilsamen Einwirkung auf Nero, bis dieser sich seinem Lehrer entzog, von seinem Entschluß, sich von allen Geschäften zurückzuziehen und seine Güter abzutreten, erzählen: Tacit. A. XIII, c. 2. XIV, 52. XV, 61. Schol. Juven. 5, 109. „Die geheimsten Falten des menschlichen Herzens hat er enthüllt, nur sich selbst blieb er in seinem verworrenen Streben ein ewiges Geheimniß." Wie ernstlich Seneca bemüht war, sich selbst kennen zu lernen, hat er selbst so anziehend dargelegt (de ira III, c. 36).[1] Sextius, sagt er, pflegte nach Beendigung des Tages, wenn er sich zur nächtlichen Ruhe begeben hatte, sich selber zu fragen: „welches Uebel an dir hast du heute geheilt, welchem Fehler hast du Widerstand geleistet? in welcher Hinsicht bist du besser geworden?" Dann fährt Seneca fort: „Ist etwas schöner als diese Gewohnheit, den ganzen Tag genau zu durchforschen? Was für ein Schlaf folgt auf diese Prüfung seiner selbst? Täglich ziehe ich mich vor mir selbst zur Verantwortung. Wenn das Licht meinen Augen entrückt ist, und meine Frau, die um meine Gewohnheit weiß, zu sprechen aufgehört hat, durchforsche ich meinen ganzen Tag und erwäge meine Thaten und Worte. Nichts verberge ich mir selbst, nichts übergehe ich. Denn warum sollte ich irgend etwas von meinen Vergehungen fürchten, da ich sagen kann: Siehe zu, daß du dieses nicht mehr thuest, für jetzt verzeihe ich dir." Für den Vorwurf eines verworrenen Strebens findet sich weder in seinem Wirken als Staatsmann, noch in seiner ganzen Lebensanschauung und in seinen Bestrebungen als Sittenlehrer ein hinreichender Grund. Und zum Schluß sagt Gerlach: „An Kenntnissen, Geist und Wissen mochten ihn wenige übertreffen, an Gesinnung und Character[2] stand er nicht über

[1]) Bei Anführung einer verwandten Stelle aus Ep. 28 über die tägliche Gewissenserforschung äußert sich Lipsius, manud. ad st. ph. III. diss. 24 über Seneca: O vel hoc argumento virum bonum, virum magnum! et qui non scripsit sensitque solum talia, sed fecit! vgl. auch Ep. 96.

[2]) Die Vorwürfe gegen Seneca's Character stützen sich hauptsächlich

seiner Zeit. Darum trotz des Glanzes seiner Rede, trotz der psychologischen Schärfe, trotz des düstern Pathos seiner stoischen Lehren wird er auf gesunde Gemüther keinen tiefen Eindruck äußern; durch die Form seiner Rede kann er höchstens verderblich wirken. Vorzüglich haben die Franzosen ihn bewundert, auf deren heutige Geistesrichtung das Studium Seneca's befruchtend wirken könnte. Doch unser deutsches Vaterland mag den Geist des Alterthums aus reineren Quellen schöpfen, damit der Genius deutscher Geistesbildung, Würde der Gesinnung, Geistes-

auf den schmeichlerischen Ton in der Trostschrift an Polybius, den vielvermögenden Freigelassenen des K. Claudius und auf seine Haltung bei den Verbrechen Neros, besonders bei dem Morde der Mutter desselben, der Agrippina, Tacit. A. XIV, c. 7. Es ist aber überhaupt die frühere Lebensperiode Seneca's von seiner späteren wohl zu unterscheiden. Er bekennt selbst an vielen Stellen edel und offen, daß sein früheres Leben nicht frei von Schwächen, Eitelkeit und Irrthümern gewesen sei, z. B. „Müde vom Irren zeige ich im Alter Anderen den rechten Weg;" oder: „Mag das Greisenalter mich drängen und mir die Jahre vorwerfen, die ich in eiteln Bestrebungen hingebracht u. s. w." Da es nicht unsere Absicht ist, eine ausführliche Rechtfertigung des Characters Seneca's zu schreiben, so verweisen wir in Betreff der Anklage wegen Seneca's politischer Haltung auf die vertheidigenden Ausführungen von Lipsius, manud. I, diss. 18. und vita Senecæ. Diderot I, § 117 p. 302 ff. Ruhkopf Sen. op. I, p. 205 præf. und besonders von Boehm, Seneca und sein Werth, Berlin 1856, S. 28. Was aber die Trostschrift an Polybius anbelangt, so zeigt sie freilich nichts von stoischer Würde. Man bedenke aber, diese Schrift wurde geschrieben, als Seneca in der noch unreiferen Periode seines Characters (a. 44), herausgerissen aus einer glänzenden Laufbahn und aus dem Schooße eines glücklichen Familienlebens, durch ungerechten Spruch verbannt, auf dem unwirthlichen Corsika sich nach Aufhebung der ungerechten Verbannung sehnte; auch war diese Schrift nicht für die Veröffentlichung bestimmt, und nach Dio Cass. suchte sie Seneca später selbst zu vernichten. Angenommen nun, die fragliche Trostschrift sei jetzt noch in der ächten Gestalt vorhanden (was Ruhkopf und Diderot aus innern und äußeren Gründen bezweifeln), welcher Billige wird um dieses Zuges der Schwachheit und Inconsequenz willen, zumal in solcher Lage, über den Character Seneca's im Allgemeinen das Verdammungsurtheil fällen? Seneca selbst erklärt sich über sein Verfahren, de const. sap. c. 14.

kraft und Tiefe fortan sich bewähren möge." Wahrlich, ein solches Urtheil über Seneca kann weder aus einer gründlichen und vorurtheilsfreien Lesung seiner Schriften, noch aus einer umsichtigen Erwägung der Zeugnisse der Alten selbst über sein Leben und seinen Character geschöpft sein. Zu wiederholtenmalen läßt Tacitus, dieser nichts weniger als optimistische Geschichtschreiber, dem sittlichen und politischen Character des Seneca Gerechtigkeit widerfahren, und gibt Zeugniß von der Achtung, in welcher er bei der Mitwelt wegen seiner Tugenden gestanden [1]); und mit welcher liebevollen Ausführlichkeit verweilt er, der sonst so wortkarge, bei den letzten Augenblicken und Reden des Mannes [2]) und zeichnet uns in ihm ein Bild nicht eines eiteln Rhetors, sondern eines wahren Weisen, der die Aufrichtigkeit seiner Lehren durch sein eigenes Beispiel bekräftigt und mit seinem Tode besiegelt hat! „Wer eine Seele, wie Tacitus, so einnehmen, so begeistern konnte, der mußte nach glaubwürdigen Zeugnissen der Alten in Rom ein edler, ein großer Mann gewesen sein" (Spalding). [3]) Und daß trotz aller gehässigen und leidenschaftlichen

[1]) Außer den schon angeführten Stellen, besonders auch A. 15, c. 65: Romæ agitatum, ut traderetur imperium Senecæ, quasi insonti, claritudine virtutum ad summum fastigium delecto. vgl. Juven. Sat. VIII, I. 211.

[2]) A. 15, 60—65. 15, 62: quod unum jam tamen pulcherrimum habebat, imaginem vitæ suæ amicis relinquere testatur.

[3]) Abhandlungen der Berliner Academie 1803. Aehnlich Schlossers Urtheil (Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt, Th. 3, Abth. I, p. 407, 440 und 412): „Tacitus, der Seneca's Philosophie sich angeeignet und seine Beredtsamkeit bewundert hatte, der durch die Darstellung der letzten Scenen von Seneca's Leben und besonders durch die erhabene Schilderung seines Todes die Ehre seines Lebens gerettet und ihn als Märtyrer der Philosophie und der Tugend im Leben und im Tode dargestellt hatte, zeigt Seneca's Wirkung auf die bessern Seelen seiner Zeit in ihrem glänzendsten Lichte." Vgl. auch das Urtheil Herders („Seneca Philosoph und Minister" 2 Briefe) Histor. Schriften ed. Joh. v. Müller, Tübingen 1814, S. 158 und 160. Andere Vertheidigungen des Characters des Seneca von Rüscheler, Seneca der Sittenlehrer. Zürich 1783. Reinhard de Sen. vita et scriptis. Jena 1817.

Anklagen, denen Seneca wegen seiner hervorragenden Stellung ausgesetzt war, und von welchen Tacitus gleichfalls und Dio Cassius Erwähnung thun, auch die Nachwelt Seneca als einen achtungswürdigen und über seine tief entsittlichte Zeit erhabenen Character geehret habe, davon geben die mehrfachen rühmlichen Erwähnungen bei den ältesten christlichen Schriftstellern Zeugniß, die sonst über die Charactere des Heidenthums mit Strenge zu urtheilen gewohnt waren. Mit etwas mehr Anerkennung als Gerlach, und geistreich, aber nicht ganz unbefangen und gerecht urtheilt über Seneca's schriftstellerischen und sittlichen Character Bernhardy. [1]) Er nennt ihn den Ovid der Prosaiker und will in ihm eher einen behaglichen Redekünstler als einen Heuchler erkennen. „Mit Genie, Productivität und einer Fülle von Ideen verbinde er ein ausgedehntes Wissen und den Glanz einer hinreißenden Beredtsamkeit. Ebenso bewähre er einen vorzüglichen Beruf zum Sittenmaler und seiner reichen Beobachtung, welche durch Scharfsinn und immer neue Wendungen der Lebensklugheit überrasche, nicht selten auch durch den kräftigen und warmen Ton der Empfindung fortreiße, entströmen überall frische, treffliche, häufig erhebende Züge. Die Sätze seiner Moral seien oft erhaben, voll Schwung und Feinheit, und er wisse, dem geistigen Leben vermöge der Freiheit seines geübten Blickes, der die Höhen und Untiefen einer beispiellosen Sittenverderbniß ermaß, nicht wenige Seiten abzulauschen. Dabei aber fehle es ihm selbst an Character, Gemüth und sittlicher Tiefe, seine erhabenen Lehren machen nicht den Eindruck der Wahrheit und der festen Ueberzeugung, seine Rhetorik sei mehr blendend und hinreißend, als überzeugend, und es lasse sich schwer bei ihm unterscheiden zwischen dem, was aus einer wahrhaft enthusiastischen und zu den edelsten Zwecken berufenen Natur hervorgegangen, und dem, was aus herzloser Eitelkeit geflossen und nur auf den Eindruck berechnet sei." Wie subjectiv und willkürlich aber solche Ansichten und Unterstellungen von fehlender Wahrheit

[1]) Grundriß der römischen Literatur. 1850 p. 631.

und Ueberzeugung eines Schriftstellers sind, bedarf kaum der Erwähnung. Seneca macht nicht den Eindruck eines Sophisten, der nicht mit ganzem Herzen bei dem wäre, was er ausspricht, sondern den eines durchaus ernsten Sittenlehrers, der mit innerer Ueberzeugung und mit wahrer Liebe und Begeisterung für das Ideal der Sittlichkeit seine Leser zur Selbstkenntniß führen, und zur wahren Lebensweisheit, wie er sie selbst in seinem vielbewegten Leben an sich erprobt hatte, heranbilden will; wir berufen uns hiebei auf den Eindruck eines Jeden, der mit unbefangenem Sinne seine Schriften liest, und auf die lobpreisenden Stimmen aller Jahrhunderte über den wohlthätigen Einfluß seiner Schriften, welche die vereinzelten Mißklänge aus alter und neuerer Zeit weit übertönen. Mit genauer Sachkenntniß und unbefangener Gerechtigkeit hat sich Baehr in seiner Geschichte der Römischen Literatur über Seneca's Character und den sittlichen Werth und Einfluß seiner Schriften ausgesprochen.[1]) Er läßt dem Inhalte und den Bestrebungen derselben volle Anerkennung und Gerechtigkeit widerfahren, hebt aber auch die stark rhetorisirende Form der Darstellung, die der Geschmack jener Zeit mit sich brachte, nachdrücklich hervor. Dieses gründliche und im Ganzen sehr günstige Urtheil konnte nicht verfehlen, dem längere Zeit in Deutschland verkannten und vernachläßigten Philosophen wieder mehr Anerkennung zu gewinnen und seinen Schriften größere Theilnahme und Aufmerksamkeit zuzuwenden. Gegen die Anklagen Hoffmeisters und Gerlachs traten Vertheidiger auf, welche die Vorwürfe gegen den Character und die Schriften Seneca's theils in ihrem Ungrunde nachwiesen, theils auf das rechte Maß allgemein menschlicher Schwäche und Inconsequenz, von welcher selbst der Beste in seinem Leben niemals ganz frei ist, zumal in einer so tief gesunkenen Zeit, wie die Seneca's war, zurückführten.[2]) Mit Fikerts prolegomena in

[1]) S. 635, 2. Aufl. vgl. den Art. Seneca von ebendemselben in der Realencyclopädie des class. Alterthums von Pauly.

[2]) Ehrenrettung des L. A. Seneca von Volquardsen. Hadersleben

novam operum L. A. Senecæ ph. editionem begann ein neuer Aufschwung für die Texteskritik und das Studium Seneca's; einige Jahre darauf folgte seine kritische Ausgabe.[1]) Auf die Forschungen Fikerts weiter bauend, hat Haase seine vortreffliche, neu revidirte und mit einem sehr zweckmäßigen Index ausgestattete Ausgabe in der Teubnerischen Sammlung erscheinen lassen.[2]) Der so oft geschmähten Sprache Seneca's nahm sich an Boehmer in einer gehaltvollen Abhandlung: de latinitate L. A. Senecæ,[3]) welche sich als ersten Theil einer allgemeinern Untersuchung ankündigt, der Frage nämlich, ob die Schriften Seneca's für die Lesung in den Schulen geeignet und empfehlenswerth, oder von ihnen auszuschließen seien. Nachdem er die Frage aufgeworfen, warum wir einen Schriftsteller, der als Sittenlehrer seinesgleichen keinen im Alterthum hat, ja nicht einmal einen, der ihm nahe käme, der gleichsam absichtlich Alles, was er geschrieben, dem jugendlichen Geiste und Alter angepaßt habe, in den Schulen nicht lesen, stellt er drei Gründe auf, aus denen wir einen Schriftsteller der Jugend vorenthalten müßten, erstens, wenn die Sprache nicht so rein lateinisch ist, daß sie zur Nachahmung empfohlen werden könnte, zweitens, wenn der Inhalt für Schüler nicht paßt, weil er entweder ihrer Fassungskraft nicht angemessen, oder dem übrigen Kreise der Schulwissenschaften ferne liegt, drittens, wenn seine Werke so auf uns gekommen sind, daß nicht Schüler, sondern Kritiker erforderlich sind, um sie zu lesen, zu verbessern, zu erklären. Daß keiner

1839; von Jan in den Münchner gelehrten Anzeigen 1842. vgl. auch Vogel op. philos. Senecæ. Lipsiæ 1830, Einleit. S. 21.

[1]) L. A. Senecæ opera, recens. commentarios adjecit, disputationes et indicem addidit C. R. Fikert. Lipsiæ 1842, bis jetzt 2 Bände. Seitdem erschien von ebendemselben: Senecæ de natura Deorum. Breslau 1857, Programm.

[2]) L. A. Sen. opera, quæ supersunt. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adjecit F. Haase. Lipsiæ 1852, III vol.

[3]) Programm von Oels, 1840.

dieser drei Gründe bei Seneca zutreffe, will der Verfasser in jener Abhandlung erweisen. In Betreff der Wörter, deren sich Seneca bedient, führt die Abhandlung den Beweis, daß der Latinität keine Gefahr von der Lectüre desselben droht; ein altes Vorurtheil vielmehr, so schließt er seine Darstellung, hält den Seneca von den Schulen fern und es findet Glauben, weil — er so selten gelesen wird, so wenig gekannt ist. Denselben Zweck, die Vorurtheile gegen Seneca zu entfernen, auf die herrlichen Schätze in den Schriften des Mannes, der nach seiner eigenen Erklärung für die Nachwelt schreiben wollte,[1]) aufmerksam zu machen, und die Lesung derselben in und außer der Schule aufs Dringendste zu empfehlen, verfolgt die treffliche Abhandlung von Boehm[2]), und entwickelt in sehr eingehender und beredter Darstellung die Gründe, welche für die Wiedereinführung Seneca's in die Schulen sprechen.

§ 2.

Seneca's Schriften als Bildungsmittel.

Den Empfehlungen Seneca's als eines für die Jugendbildung sehr fruchtbaren Schriftstellers schließen wir uns von ganzem

---

[1]) Ep. 8, 1—3. „Darum habe ich mich verborgen und die Thüren verschlossen, damit ich desto Mehreren nütze. Ich habe mich zurückgezogen nicht blos von den Menschen, sondern auch von den Geschäften, und besonders von den meinigen; der Nachwelt Angelegenheiten betreibe ich, für sie schreibe ich einiges nieder, das ihr nützen kann. Heilsame Ermahnungen, gleichsam Recepte wohlthätiger Arzneien, übergebe ich dem Papier, nachdem ich ihre Wirksamkeit an meinen eigenen Schäden erfahren habe, welche, wenn sie auch nicht völlig geheilt sind, doch aufgehört haben, weiter um sich zu greifen. Den rechten Weg, welchen ich spät und müde vom Irren gefunden, zeige ich Andern."

[2]) L. A. Seneca und sein Werth auch für unsere Zeit. Programm, Berlin 1856. In sehr ansprechender Weise werden darin die geistige Entwicklung Seneca's, sein Character im Privatleben und in seiner öffentlichen Stellung, seine philosophischen Bestrebungen, der Inhalt und Zweck seiner Schriften und die Eigenthümlichkeit seiner Darstellungsweise geschildert.

Herzen an und sprechen insbesondere auch den dringenden Wunsch aus, es möchte dieser größte Sittenlehrer aus dem classischen Alterthum in den gelehrten Schulen wieder gelesen und in einer Auswahl des Trefflichsten aus seinen Schriften der studirenden Jugend in die Hände gegeben werden. Läßt sich auch nach den gegenwärtigen Verhältnissen für eine stehende Lesung desselben in den Classen nicht leicht ein rechter Platz ausmitteln, so könnte doch schon jetzt bei der Lesung und Erklärung philosophischer Schriften Cicero's auf verwandte Abhandlungen Seneca's hingewiesen werden. Es wäre schon viel gewonnen, wenn die Schule sie nicht mehr, wie seither, völlig ignorirte; vielleicht könnten auch einige kürzere Abhandlungen[1]) und die interessantesten Briefe in Verbindung mit einer Schrift Cicero's in der Schule selbst gelesen werden, zumal da sie nach Inhalt und Sprache leicht verständlich und anregend geschrieben sind. Jedenfalls aber sollten sie zur Privatlectüre dringend empfohlen und besonders künftige Theologen auf sie aufmerksam gemacht und zum Studium derselben ermahnt werden. Die Vorurtheile gegen Seneca, welche Viele gegenwärtig noch theilen, ohne ihn jemals gelesen zu haben, sind entsprungen theils aus einer einseitigen Richtung der Philologie, welche nur auf die Form, nicht aber auch auf den Inhalt der Schriften des classischen Alterthums Rücksicht nahm, theils aus den ungünstigen Urtheilen der Schulphilosophie, welche dem Seneca wegen seiner populären, unsystematischen Darstellung wenig hold ist; sodann haben die neueren, offenbar ungerechten oder doch maßlos übertriebenen Anschuldigungen gegen Seneca's Character und seine öffentliche Wirksamkeit das ihrige dazu beigetragen, bei Manchen Verdacht gegen die Wahrheit und Aufrichtigkeit seiner Lehren zu erregen. Auch der oft stark hervortretende rhetorische Character seines Stils hat dazu mitgewirkt, Manche gegen das Lesen seiner Schriften einzunehmen. Um aber dem Seneca als Schriftsteller gerecht zu sein, müssen

---

[1]) Wie „über die Vorsehung," „über die Kürze des Lebens," „über die Gemüthsruhe," „über das selige Leben."

wir Form und Inhalt in seinen Schriften wohl unterscheiden und etwaige fehlerhafte Eigenthümlichkeiten des Stils dürfen uns nicht abhalten, dem Inhalt volle Anerkennung zu schenken. Doch auch die Vorwürfe gegen seinen Stil sind übertrieben worden. Derselbe ist im Unterschiede von der periodisirenden Rede Cicero's der sog. zerschnittene Stil, bewegt sich in kurzen, prägnanten Sätzen [1]), liebt Schlagwörter, frappante Vergleichungen und Gegensätze, ist bilderreich, und die ganze Entwicklung spitzt sich zuletzt gewöhnlich zu einem Kernspruche zu, welcher die vorgetragene Lehre zusammenfaßt; an solchen Kernsprüchen, die sich dem Gedächtniß und Gemüthe leicht einprägen und bleibendes Eigenthum werden [2]), sind Seneca's Schriften überaus reich und eine wahre Fundgrube von herrlichen Sentenzen [3]), die seitdem sprüchwörtlich und ein Gemeingut aller Gebildeten geworden sind. Der rhetorisirende Character seines Stils erklärt sich aus dem Geiste und Geschmacke jener Zeit, deren Einfluß er sich nicht ganz entziehen konnte [4]), aus der Lebhaftigkeit seines Geistes, sowie aus dem Character seiner spanischen Nationalität, welche bekanntermaßen für das Pathetische und Effectreiche besondere Neigung und Vorliebe hat. [5]) Viel mochte zu der Eigenthüm-

---

[1]) Non delectent verba nostra, sed prosint Ep. 75, 3. Veritatis oratio simplex est, ideoque implicare eam non oportet Ep. 49, 12. Non est ornamentum virile concinnitas. Ep. 115, 2.

[2]) Sententiæ feriunt animum et uno ictu frequenter impellunt et ipsa brevitate magis hærent et delectatione persuadent. Quintilian.

[3]) Daher Sentenzensammlungen aus Seneca früher in den Schulen gelesen wurden, z. B. Senecæ sententiose dicta coll. Chr. G. Dibuadius. Hanau 1507.

[4]) Wie ja auch bei Livius der Einfluß der Heimath, die patavinitas, sich in seinem Stile geäußert haben soll nach dem Urtheile des Pollio Asinius bei Quintil. Inst. orat. VIII, I. § 3.

[5]) Er selbst hatte das vollkommenste Bewußtsein davon und was er Ep. 114 und 115 über den Einfluß des Zeitalters auf den Stil des Schriftstellers ausführt, gehört zu dem Trefflichsten, was hierüber je gesagt worden ist.

lichkeit seiner Darstellung auch die Richtung beigetragen haben, welche sein Vater, der Rhetor Marcus Seneca, der Erziehung und Ausbildung seines Sohnes gab, sowie die längere Beschäftigung des letzteren selbst mit gerichtlicher Beredtsamkeit, welche auch seiner philosophischen Darstellungsweise eine rhetorische Färbung gab. Was aber den Inhalt und innern Werth seiner Schriften anbelangt, so mögen noch einige Bemerkungen ihn beleuchten.

Wie Keiner im Alterthum hat Seneca das Wesen der wahren Bildung und Weisheit und insbesondere die Aufgabe der Jugendbildung erkannt, in der beredtesten Weise ausgesprochen und alle seine philosophische und schriftstellerische Thätigkeit darauf gerichtet. Der Weise ist ihm der Erzieher des Menschengeschlechtes (παιδαγωγός) [1]), vorzüglich aber der Jugend zur Geistesstärke und Sittlichkeit, und als solcher hat er die Aufgabe, seinen Zögling nicht blos zum Fortschritt in den Wissenschaften anzuleiten, sondern ihn auch auf den Weg der Gottesfurcht und Frömmigkeit zu führen, darin zu befestigen und das Wachsen des inneren Menschen zur Gottähnlichkeit zu befördern. Diese Aufgabe hat Seneca sich selbst in sehr ernster Weise bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit gestellt und in einer höchst würdigen und anerkennungswerthen Weise zu lösen versucht. Seine Schriften [2]) verfolgen nämlich alle den Zweck, den Geist seiner Leser

---

[1]) Ep. 89, 13: tanquam quicquam aliud sit sapiens quam generis humani pædagogus.

[2]) Die uns erhaltenen Schriften: 1) de ira (3 Bücher); 2) de consolatione ad Helviam matrem, eine herrliche Trostschrift an seine Mutter aus dem corsischen Exil geschrieben; 3) de consolatione ad Polybium, einen Günstling des Claudius; 4) de consolatione ad Marciam, eine der vorzüglichsten Schriften; 5) de providentia, Versuch einer Theodicee wegen der Uebel, die auch den Guten treffen; 6) de animi tranquillitate ad Serenum, über die Mittel, dem Gemüthe Ruhe und Festigkeit zu geben; 7) de constantia sapientis, mit einem ähnlichen Thema, wie die vorhergehende; 8) de clementia ad Neronem (3 B. unvollständig) Empfehlung der einem Herrscher so nöthigen Milde und Gnade; 9) de brevitate vitæ, über die gute Anwendung der Zeit zur Erwerbung wahrer Weisheit; 10) de vita

aus niederen Genüssen und über das verwirrende, betäubende Treiben des irdischen Lebens zu erheben, ihn durch Hinweisung auf seinen göttlichen Ursprung, seine Würde und höhere Bestimmung zu edeln Bestrebungen zu begeistern [1]) und durch die Ueberzeugung von einer allwaltenden Gottheit und ihrer weisen, liebevollen und gerechten Weltregierung zum unbedingten Vertrauen und zur gänzlichen Ergebung in den Willen derselben zu bestimmen. [2]) Unablässig dringt er darauf, daß die Vernunft die Herrschaft über die Sinnlichkeit gewinnen und durch sittlich gutes Handeln sich in Uebereinstimmung setzen müsse mit dem erkannten Wesen und Willen Gottes; dann sei der Geist mit den kräftigsten Waffen gegen die Zufälle und Schläge des Schicksals ausgerüstet und erlange schon in diesem Leben wahre Freiheit,

---

beata ad Gallionem, das wahre Glück beruht nur in der Tugend; 11) de otio aut secessu sapientis, über die Zurückgezogenheit des Weisen von dem öffentlichen Leben; 12) de beneficiis (7 B.), eine sehr reichhaltige ausgezeichnete Schrift über die rechte Weise wohlzuthun und über die Pflichten des Wohlthäters und Empfängers; 13) ludus de morte Cæsaris s. apocolocyntosis, eine bittere Satyre auf den Kaiser Claudius in Form einer Apotheose; ihre Aechtheit wird von Einigen, wohl mit Unrecht, bezweifelt; 14) 124 Briefe ad Lucilium, sein Hauptwerk, freie Ergüsse über philosophische Gegenstände verschiedener Art, reich an den herrlichsten Aussprüchen und Schilderungen; 15) quæstionum naturalium (7 B.) populäre Darstellung der wichtigsten Naturerscheinungen, überall mit Moral durchflochten, das bedeutendste Denkmal der römischen Physik. Ueber die einzelnen Schriften Seneca's siehe die gründliche Auseinandersetzung in Baehrs Literaturgeschichte, S. 636, und bei Ruhkopf, Senecæ opera, die Einleitungen zu den einzelnen Schriften.

[1]) Ep. 79, 10: „Nach oben ruft unseren Geist sein Ursprung. Er wird aber dort sein, schon bevor er sich aus diesem Gefängniß des Leibes losmacht, wenn er seine Fehler abgelegt und geläutert zu göttlichen Gedanken sich erhoben hat."

[2]) Dem entsprechend schreibt Seneca an Lucilius (ep. 97, 2): „Wenn du einigen Glauben zu mir hast, offenbare ich dir auch noch meine innersten Empfindungen: in Allem, was widerwärtig und hart erscheint, habe ich mich so gewöhnt: ich gehorche nicht Gott, sondern ich stimme ihm bei. Von Herzen folge ich ihm, nicht weil es sein muß."

inneren Frieden und ungestörte Glückseligkeit. Selbst in der Schrift, die dem ersten Anblicke nach rein theoretische Fragen zu behandeln scheint, in den „Untersuchungen über die Natur," ist der letzte Zweck ein religiös-sittlicher. Er will nämlich in ihr nicht das blos wissenschaftliche Interesse an der Natur befriedigen, noch viel weniger berücksichtigt er blos den practischen Nutzen der Naturwissenschaften für das Leben und seine Genüsse, von welcher Seite in unseren Tagen vorzugsweise diese Studien anempfohlen zu werden pflegen, sondern es sind überall die Gottheit und ihre weisen Gesetze, denen er in der Natur nachgeht, und von ihrer Erkenntniß erwartet er die Vollendung der Tugend, soweit sie dem Menschen erreichbar ist. [1])

Um diesen Zweck der religiös-sittlichen Erziehung seiner Leser desto eher zu erreichen, wendet er sich nirgends in seinen Schriften blos an den Verstand, er bewegt sich nicht in den wissenschaftlichen Formen einer regelgerechten Begriffsentwicklung und Beweisführung, er will keine systematische Darstellung eines philosophischen Lehrgebäudes geben; vielmehr sind seine Abhandlungen freie, ungezwungene Ergüsse eines vollen, für die Würde und die höchsten Ideale der Menschheit begeisterten Herzens, lebenswarme Monographieen über einzelne Lebensverhältnisse, sittliche Zustände und Pflichten, durch bestimmte Thatsachen hervorgerufen und an einzelne Persönlichkeiten gerichtet. Dadurch erhält die Darstellung einen individualisirten Character, wahres Leben und hohen Reiz, und weit entfernt, wie so manche moralische Abhandlung den Leser zu ermüden und abzuschrecken, ist sie fast immer anziehend, fesselnd, ja oft unwiderstehlich mit sich fortreißend. Nimmt man zu diesem erwähnten Vorzuge noch hinzu die herzgewinnende Milde, womit er bei aller Strenge der Lehren die Herzen zu gewinnen weiß, die große Welterfahrung und Herzenskenntniß, die er sich während seines vielbewegten Lebens erworben und die ihn befähigte, stets die Saiten anzu-

---

[1]) S. die schöne Vorrede zu l. I, quæst. nat.

schlagen, welche am stärksten in den Herzen seiner Leser wiederklingen, bald Scenen des äußern Lebens auf die anziehendste Weise darzustellen, bald Seelenzustände mit einer solchen Treue zu schildern, daß jeder Einzelne glauben möchte, er habe ihm zu dem Bilde gesessen [1]); erwägt man die ausgebreiteten Kenntnisse aus allen Gebieten der Natur und der Menschengeschichte, die seinem lebhaften Geiste leicht ein passendes Beispiel aus der Geschichte, ein treffendes Bild aus der Natur darbieten, wodurch er den abstracten Gedanken in verkörperter Lebendigkeit darstellt; fügt man ferner hinzu die feurige Beredtsamkeit, mit welcher er es versteht, einerseits die Häßlichkeit des Lasters mit abschreckenden Zügen auszumalen, andererseits die Erhabenheit der Tugend, das innere Glück des Weisen mit glühenden Farben zu schildern, der siegend über die niederen Leidenschaften der Erde sich zu den himmlischen Höhen emporgeschwungen hat, wo alle Stürme schweigen und ewige Heiterkeit herrscht [2]), — kurz, bedenkt man, daß Seneca eine von keinem der alten und neueren Schriftsteller übertroffene Meisterschaft besaß, über die wichtigsten und ernstesten Fragen des menschlichen Daseins mit der erhabensten Würde und doch zugleich ergreifend, anregend und belebend zu schreiben, so läßt es sich begreifen, wie er von jeher bei Seelen, in denen der Glaube an etwas Höheres, als diese sinnliche Welt und die Sehnsucht nach demselben noch nicht erstorben ist, und welche die Stimmen und Bedürfnisse des Herzens noch nicht in sich unterdrückt haben, einen so mächtigen Anklang finden konnte und wie seine Schriften eine Lieblingslectüre derer geworden sind, welche practische Weisheit einer einseitigen Speculation vorziehen oder die selber aus den Stürmen des Lebens und aus dem Wechsel des Schicksals, wie Seneca, sich zurückgezogen und in der Philosophie Trost und Zuflucht gesucht haben.

[1]) Um aus Vielem nur Ein Beispiel der Meisterschaft Seneca's in Schilderung von Seelenzuständen hervorzuheben, so lese man das I. cap. de tranquillitate animi ad Serenum, das zu dem Herrlichsten gehört, was die ganze Literatur des Alterthums in dieser Art uns überliefert hat; schöne Schilderungen sind auch: ad Helv. VIII, 4. de benef. IV, 23. de benef. IV, 5. Ep. 41.

[2]) Vgl. die herrlichen Schilderungen des Weisen in Ep. 41 und Ep. 120.

Unter allen Schriften Seneca's aber vereinigen die angeführten Eigenschaften am meisten in sich und eignen sich darum ganz besonders zur Lesung für die Jugend seine Briefe an Lucilius, eine Sammlung von kleineren Abhandlungen, welche eines der herrlichsten Denkmale des Alterthums bildet und allein schon hinreichend wäre, den Namen und das Gedächtniß Seneca's allen Freunden wahrer Lebensweisheit werth und theuer und für alle Zeiten unsterblich zu machen. [1]) Sie enthalten nämlich nicht blos einen Schatz der herrlichsten Lehren und Wahrheiten, die meistens unmittelbar aus dem Leben geschöpft sind, und athmen einen kräftigen, nach dem Höchsten ringenden Geist, sondern sie sind auch durch die Absicht, welche Seneca bei ihrer Abfassung hatte und durch die Wahl der darin behandelten Materien eine für die Jugend höchst geeignete und fruchtbare Lectüre. In ihnen wollte nämlich Seneca für seinen jüngern Freund Lucilius, mit welchem er eine Art Tugendbund zur gegenseitigen Vervollkommnung geschlossen hatte, seine eigene reiche Lebenserfahrung niederlegen, und, als Frucht derselben, die Weisheit ihm anempfehlen, welche er selbst als die wahrste und heilsamste an sich erprobt hatte; sie sind ein Vermächtniß aus der Zeit seiner vollen geistigen Reife und Läuterung, in welchem fast alle Fragen besprochen sind, die sich auf wissenschaftliche und sittliche Bildung beziehen. In den ersten Briefen spricht er von dem Werthe der Zeit (Ep. 1), von der Wahl der Lectüre, wobei er auf die

[1]) Unter den Briefen heben wir beispielsweise als allgemein ansprechend hervor: Ep. 2, 6, 14, 22, 28, 58, 66 und 67 (vorzugsweise), 71, 74 (vorzugsweise) 76, 85, 88 (über die Beschäftigung mit den schönen Künsten und Wissenschaften), 90 (zur Kunstgeschichte), 94 (für die Moral) 95, 110, 121 (über die Organisation der Thiere) u. A.

Nachtheile des vielerlei Lesens und des unsteten Umherirrens in Büchern aller Art aufmerksam macht (non multa, sed multum! Ep. 2 [1]), von der vorsichtigen Wahl und der Pflege der Freundschaften (Ep. 3), von dem Studium der Philosophie und ihrem Einfluß zur Gewinnung eines festen, männlichen Characters (Ep. 4. 6), warnt vor dem Umgang mit Schlechten (Ep. 6), eifert gegen Zerstreuungen und Genüsse, welche die Seele von ihrem Ziele ablenken und den Geist zum Sclaven der Sinnlichkeit machen, ermuntert zu beharrlichem Fleiße, lehrt die rechte Einrichtung der Studien und zeigt, wie diese mit der nothwendigen Sorge für die Gesundheit des Körpers verbunden werden sollen (Ep. 14. 15). Kann man sich etwas denken, das geeigneter wäre, der reiferen Jugend auf der Bahn ihrer Studien Rath und Anleitung zu geben? So der Anfang. Im weiteren Verlauf treten dann tiefer gehende Untersuchungen über die wichtigsten Fragen der theoretischen und practischen Philosophie ein, welche das Interesse des Freundes erregt haben, abwechselnd mit Betrachtungen, zu welchen die zufälligen Ereignisse des Lebens Veranlassung geben. Die einfachsten Verhältnisse, bald der Besuch eines Landgutes, welcher ihn an sein Greisenalter erinnert (Ep. 12), ein andermal die Villa des Africanus (Ep. 86), der Besuch eines alten Schulfreundes (Ep. 66), der plötzliche Tod eines Bekannten, eine Fahrt über Land, der Anblick des Wohnortes seines entfernten Freundes, ein Besuch in Pompeji (Ep. 70), überhaupt dem frischen Leben entnommene Veranlassungen geben ihm Stoff zu seinen seelenvollen und gedankenreichen Mittheilungen; und Alles dieses ist mit einer Frische der Darstellung, mit einer ergreifenden Individualisirung, mit einem der Sache stets angemessenen Wechsel des Tones geschrieben und durchflochten mit herrlichen Sentenzen, daß jedes Lebensalter, insbesondere aber die für solche Vorzüge am meisten em-

[1]) Distringit animum librorum multitudo; certis ingeniis immorari et innutriri oportet, si velis aliquid trahere, quod in animo fideliter sedeat. Probatos itaque semper lege . . . vgl. Ep. 28, 45, 88 de tranq. an. IX, 4.

pfängliche Jugend durch die Lesung dieser Briefe sich angezogen, gefesselt und gehoben fühlen muß. Bei jenen aber, welche erst im späteren Lebensalter zur Lesung Seneca's und zur Kenntniß des reichen Schatzes von Lebensweisheit in seinen Schriften gelangt sind, mag es leicht geschehen, daß sie es schmerzlich bedauern, nicht früher darauf aufmerksam gemacht worden zu sein, wo sie von jenen heilsamen Rathschlägen noch besseren Gebrauch hätten machen können. So ruft ein in der Literatur berühmter Mann, welcher bei großem Talente lange unstet wie im Leben, so in der Religion und Philosophie umhergeirrt war, jener Diderot, sonst einer der Hauptstimmführer des Atheismus und Materialismus unter den französischen Encyclopädisten, als er erst am Abende seines Lebens den Seneca kennen und lieben gelernt hatte, in schmerzlicher Klage aus: „Ach! wenn ich früher die Werke des Seneca gelesen hätte! wenn ich mich mit seinen Grundsätzen in dem Alter von dreißig Jahren vertraut gemacht hätte, wie viel Nutzen würde ich diesem Philosophen verdankt haben oder vielmehr, wie viel Leiden würde er mir erspart haben! — Wie hasse ich jetzt die Verkleinerer des Seneca! — In dem Alter, in welchem ich stehe, in dem Alter, in welchem man sich nicht mehr bessert, habe ich den Seneca gelesen, nicht ohne Nutzen für mich, nicht ohne Nutzen für alles das, was mich umgibt!" [1])

[1]) Höchst anerkennende Zeugnisse von neueren französischen Gelehrten: De Maistre, Soirées de St. Petersbourg t. II, p. 161: „Il (Sénèque) a des morceaux inestimables; ses Epitres sont des trésors de morale et de bonne philosophie. Il y a telle de ses Epitres, que Bourdaloue ou Massillon auraient pu réciter en chaire avec quelques légers changements" etc. vgl. p. 167, 168. Schoell, hist. de la litt. rom. t. II, p. 448, 449: „Il n'y a pas de lecteur de Sénèque, qui n'ait été frappé des sentiments chrétiens qu'on trouve répandus dans ses écrits, et qui sont souvent rapportés dans les expressions mêmes de nouveau Testament" etc. Villemain Mélanges t. III, p. 235: „Sénèque divinise si éloquemment l'âme vertueuse, qu'on est tenté de le placer parmi les sages dont l'enthousiasme moral préparait le monde aux sublimes leçons de l'Évangile." Du Rozoir, Sénèque-Panckouke t. I, p. 19. Disc. prélim.: „Aucun

Aber auch noch von einem anderen Gesichtspunkte aus, der später ausführlicher erörtert werden wird, haben Seneca's Schriften ein hohes Interesse, es ist dieß sein Verhältniß zum Christenthum. Als strenger Beobachter und Richter der unglaublichen Sittenlosigkeit seiner Zeit hat er aus der Mitte des Heidenthums an vielen Orten die religiösen und sittlichen Zustände desselben in einer Weise geschildert [1]), daß seine grellen Gemälde denkwürdige Seitenstücke bilden zu der Characteristik, welche der Apostel Paulus von der damaligen heidnischen Welt im Römerbrief gegeben hat (Röm. c. 1 und 3). Andrerseits ist er durch seine Philosophie, in welcher die edelsten religiösen und sittlichen Elemente des Alterthums zusammengefaßt sind, dem Christenthum näher gekommen, als irgend einer der alten Philosophen und durch die Verwandtschaft mancher seiner Lehren mit dem Evangelium gleichsam ein Herold der christlichen Ideen bei den Gebildeteren seines Volkes geworden.

Auf einen solchen Schriftsteller, welcher in einer tief ent-

philosophe, à quelque religion qu'il appartienne, n'a parlé avec plus d'éloquence et plus de raison que Sénèque du bel ordre qui préside à l'univers, de la conscience, de l'amitié, du tourment intérieur attaché aux pensées et aux penchants mauvais; personne n'a recommandé d'une manière plus touchante le pardon des injures et la bonté envers le prochain. Sa morale a paru si belle, si empreinte de charité, qu'on a voulu, qu'il ait été chrétien en secret." etc. Aehnlich Troplong, de l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains. p. 76.

[1]) De ira I, 14; II, 9: „Alles ist voll von Lastern und Vergehen. Man streitet sich um den Preis der Schlechtigkeit; täglich wird die Begierde zu sündigen größer, die Scham geringer. Nachdem die Achtung vor der Tugend und Gerechtigkeit geschwunden ist, nistet sich überall die verkehrte Lust ein. Und nicht geheim treten die Laster auf; sie treten vor die Augen und erscheinen öffentlich, und nehmen bei Allen so überhand, daß die Unschuld nicht eine seltene, sondern eine gar nicht mehr vorhandene Eigenschaft ist. Oder brechen etwa blos Einzelne und Wenige das Gesetz? Alle ohne Unterschied treten das Recht mit Füßen" u. s. w. vgl. auch Ep. 52, 1. 39. 95. 114. Fragm. bei Augustin. de civ. dei VI, c. 10, de benef. I, 10. de clem. I, 6.

sittlichten Zeit das Amt eines Mahners und Weckers zur Tugend übernommen, welcher gerade in dem Zeitpunkte, als das Christenthum seinen Einzug in der Welt hielt, mit einer Philosophie des höchsten sittlichen Ernstes, der Entsagung und unbedingten Ergebung in den Willen Gottes auftrat, und welcher auch jetzt noch in hohem Grade geeignet ist, nicht nur Kenntnisse mitzutheilen und den Geist angenehm zu fesseln, sondern auch die Seele von dem Vergänglichen und Nichtigen auf das Ewige und Unvergängliche zu lenken und zu idealen Bestrebungen anzufeuern [1]), — auf einen solchen Schriftsteller die Aufmerksamkeit wieder mehr hinzulenken, das ist der Zweck dieser Schulschrift und der Verfasser würde sich reichlich belohnt fühlen, wenn es ihm gelingen würde, da und dort in einer Seele ein Vorurtheil gegen Seneca zu zerstreuen und den Wunsch genauerer Bekanntschaft mit ihm zu erwecken. Nach diesen mehr einleitenden Bemerkungen über Seneca's Character und den Werth seiner Schriften, worüber in anderen älteren und neueren Schriften zur Genüge gesprochen worden ist [2]), wenden wir uns nun zum Hauptgegenstand unserer Abhandlung, zur Philosophie Seneca's, welche bisher noch weniger gründlich und erschöpfend dargestellt worden ist; und wir werden es versuchen, sie in ihrem Zusammenhang mit dem Stoicismus zu entwickeln und in einem besonderen Abschnitte ihr Verhältniß zum Christenthum darzulegen. Es dürfte sich dieses Thema um so mehr gegenwärtig rechtfertigen, als in neuerer Zeit ganz entgegengesetzte Urtheile über den Werth

[1]) Ueber den sittlichen Einfluß der Schriften Seneca's äußert sich der gelehrte und rigoristische Jesuit Possevin, nachdem er einige Fehler, hauptsächlich des Stils angeführt hat, also: miris aculeis ad virtutis studium inflammat et ab humilioribus curis ac sordidis voluptatibus avocat (Apparatus sacer ed. Venet. 1606. t. III, p. 204).

[2]) Die Literatur über Seneca bei Baehr, römische Literaturgeschichte S. 635 und Realencyclopädie Art. Seneca S. 1037. Abhandlungen über Seneca's Philosophie: Werner, de S. philosophia diss. Breslau 1825. 8. Ten Brink, de S. ejusque in philos. meritis: Ann. Acad. Gandav. 1829.

der Philosophie Seneca's ausgesprochen wurden, die Einen nämlich ihr einen fast christlichen Character beilegten, Andere dagegen ihr die Bedeutung eines wesentlichen Fortschritts in der Entwicklung religiöser und sittlicher Ideen absprachen. Welche Schwierigkeiten aber eine zusammenhängende Darstellung der philosophischen Lehren Seneca's habe, wissen die zu würdigen, welche auch nur einigermaßen mit Seneca's Schriften bekannt sind. Er selbst hat nämlich seine Lehren nirgends systematisch entwickelt, sondern da und dort zerstreut und bei individuellen Veranlassungen ausgesprochen, und die Lehren der theoretischen Philosophie werden meistens nicht selbstständig, sondern in Verbindung mit der Sittenlehre vorgetragen, wo es sich nämlich darum handelt, eine metaphysische Grundlage für eine sittliche Lehre aufzustellen. Sodann ist manchmal schwer zu entscheiden oder bleibt ungewiß, was Seneca als Lehre seiner Schule und was er als seine persönliche angesehen wissen will; dazu kömmt noch, daß entschieden eine doppelte Richtung sich durch seine Philosophie hindurchzieht und er selbst in seinen Aussprüchen sich nicht immer gleich bleibt. Wir werden nun zuerst den Character seiner Philosophie im Allgemeinen, ihre Bedeutung und ihre Quellen darstellen, sodann dieselbe nach ihren einzelnen Theilen entwickeln, und zuletzt die Frage über sein Verhältniß zum Christenthum besprechen.

Die Philosophie Seneca's.

§ 3.

Ihr Character im Allgemeinen.

Eclecticismus. Als Ideal einer wahren Philosophie betrachtete Seneca die Vereinigung aller jener Lehren der früheren Philosophen zu einer höheren Einheit, welche eine allgemein anerkannte Wahrheit enthielten und für die sittliche Bildung fruchtbar wären. Dabei erkannte er es aber doch für nothwendig,

sich an ein schon vorhandenes System anzuschließen und dasselbe als Stüze und Ausgangspunkt zu benützen, Ep. 95, 59: „wie die Blätter durch sich allein nicht grünen können, sondern einen Ast verlangen, an dem sie hängen und aus welchem sie ihren Saft ziehen, so ist es mit den Lehren der Weisheit; sie wollen an eine Schule sich anschließen." Aehnliches sagt auch der merkwürdige Anfang des 52. Briefes: „Was ist's, mein Lucilius, was uns bald dahin, bald dorthin zieht, und dahin treibt, von wo wir gerne wieder umkehren möchten. Was kämpft mit unserer Seele und läßt uns zu keinem festen Entschlusse und zu keiner Entscheidung kommen? Das ist, sagst Du, die Thorheit, für die es keine Beharrlichkeit, keine Festigkeit gibt. Aber wie oder wann werden wir uns von ihr losreißen? Niemand ist für *sich allein* stark genug, um sich herauszuarbeiten, es muß ihm Jemand die Hand reichen, es muß ihn Jemand herausziehen." Als das System nun, das wegen seines sittlichen Ernstes sich am meisten dem Freunde wahrer Lebensweisheit empfehle, galt ihm das stoische. Nachdem er schon in früher Jugend durch den Pythagoräer Sotion für das Studium der Philosophie und für die strengste Lebensweise begeistert worden war (Ep. 49, 2. Ep. 108, 17—20), schloß er sich später an den Stoiker Attalus an (Ep. 108, 3), und blieb auch für die Folgezeit bei dem stoischen Systeme. Daher nennt er die Stoiker die „Unsrigen," erwähnt ihre Lehre vielfach mit Lob und bezeichnet den Unterschied zwischen ihr und den übrigen (damals ausgearteten) Schulen als so groß, wie der zwischen Männern und Weibern sei.[1]) Es war aber der Stoicismus selbst eine Verarbeitung und Vereinigung der Lehren der älteren Schulen zu einem neuen System, indem er in der Logik an Aristoteles, in der Physik an Heraklit, in der Ethik an die socratisch-cynische Tugendlehre anknüpfte

---

[1]) Aus vielen Stellen einige: de clem. II, 5: nulla secta benignior leniorque est, nulla amantior hominum et communis boni attentior, cui propositum sit usui esse aut auxilio, nec sibi tantum sed universis singulisque consulere. Ep. 83, 9: secta fortissima ac sanctissima.

(Cicero de finib. IV. 28). Bei diesem Anschließen an die Stoa will jedoch Seneca keineswegs seine Selbstständigkeit und das Recht eigener Prüfung und Beurtheilung aufgeben: „wenn ich sage „die Unsrigen," so binde ich mich nicht an irgend ein Haupt der Stoiker; auch *ich* habe das Recht zu urtheilen" (de vita beata c. III, 2). „Die Stoiker sind nicht unsre Herren, sondern unsere Führer. Allen steht die Wahrheit offen; sie ist noch nicht völlig in Besitz genommen; Vieles von ihr ist auch Zukünftigen vorbehalten (Ep. 33, 11)." „Ich folge ihnen (den Stoikern) nicht knechtisch, sondern stimme ihnen bei" (Ep. 80, 1). „Ich habe mich Keinem zum Eigenthum gegeben, ich trage Keines Namen; viel traue ich dem Urtheil großer Männer zu; einiges aber auch dem *meinigen* (Ep. 45, 4)." [1]) Die Lehren der Früheren betrachtet er als Gemeingut, als Allen offenstehende Erbschaft, aus welcher er sich mit selbstständigem Urtheile das Wahre auswählen und mit den Resultaten seines eigenen Nachdenkens bereichern will. „Was immer einer Wahres gesagt hat, das ist mein (Ep. 16, 6)." „Ich verehre die Erfindungen der Weisheit und die Erfinder; ich freue mich die Erbschaft so Vieler anzutreten; aber handeln wir wie ein guter Hausvater, vermehren wir das Empfangene; viel ist noch zu thun übrig, und Keinem, der nach 1000 Jahren geboren wird, kann es an Gelegenheit fehlen, noch mehr hinzuzufügen (Ep. 64, 7)." „Viel haben die vor uns Lebenden zu Stande gebracht, vollendet haben sie es nicht; größer soll jene Erbschaft von mir auf die Nachfolgenden übergehen (Ep. 64, 9)." Diesem Grundsatze gemäß, an kein System sich sclavisch zu binden, vielmehr alles vorhandene Gute zu benützen, spricht er sich in manchen Lehren gegen die Stoiker aus, [2]) tadelt sie nicht selten wegen ihrer Vorliebe für spitzfindige, unfruchtbare Untersuchungen, [3]) flicht die schön-

[1]) Vgl. auch Ep. 33, 7. 21, 9. de otio sap. c. I (28), III (30) u. A.

[2]) Ep. 57, 7, 8. Ep. 113. Ep. 117.

[3]) Ep. 45, 5—13. 48, 4—12. 49. 71. 82. 85. 87. 102. 108. 109. 111. 115. 117.

sten Aussprüche Epicurs [1]) in seine eigene Darstellung ein, läßt diesem und anderen Philosophen große Anerkennung zu Theil werden, gebraucht die Beweisführung Platos [2]) und neigt sich in der theoretischen Philosophie mehr zu dem Scepticismus der academischen Schule hin. So erhielt Seneca's Philosophiren einen *eclectischen* Character, entsprechend dem damaligen Zustande der Philosophie und dem römischen Geiste überhaupt. Nachdem nämlich die schöpferische Kraft des griechischen Geistes in den vorhandenen Systemen der Academie, der Peripatetiker, der Stoa und Epicurs sich erschöpft hatte, trat der Eclecticismus und Syncretismus in der Philosophie auf und ging auch auf die Römer über, welche die geistige Erbschaft der Griechen antraten und verarbeiteten, selbst aber keine neuen Systeme schufen; ihre edelsten Geister huldigten in der Sittenlehre den strengen Grundsätzen der Stoa, während sie in der Metaphysik mehr der Academie sich zuneigten. Diese eclectisirende Richtung hatte Cicero, der sich am meisten um die Philosophie unter den Römern verdient machte, eingeschlagen, und ebenderselben Richtung finden wir auch Seneca zugethan. Das Wesen des Eclecticismus besteht aber darin, daß er an kein System sich rückhaltslos anschließen, sondern aus allen die Bruchstücke der Wahrheit nach *eigenem Urtheil* auswählen und sie dann zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbinden will. Einerseits also enthält er ein sceptisches und negatives Element in sich, indem er an der vollen Wahrheit irgend eines Systems zweifelt, andererseits aber besteht seine positive Seite darin, daß er gewisse angeborene Begriffe und ein unmittelbares Wissen davon annimmt, und hierin eine natürliche Erkenntnißquelle und ein Kriterium erkennt, wodurch wir das Wahre auswählen und von dem Falschen unterscheiden könnten. Wenn nun in dieser Voraussetzung angeborener Erkenntnisse der Eclecticismus und Idealismus überein-

[1]) Von Ep. 1 bis Ep. 30. Ep. 33, 2. de vita beat. c. XIII: sancta (quædam) Epicurum et recta præcipere.

[2]) De ira l. I, c. 6, 5. vgl. Lactant. institt. l. III, c. 25, 15.

stimmen, so unterscheiden sie sich doch wesentlich wieder darin, daß letzterer das wissenschaftliche Erzeugen und die begriffliche Verdeutlichung der Ideen im Bewußtsein vermittelst eines dialectischen Prozesses für durchaus nöthig hält,[1]) ersterer dagegen sich geradezu auf das allgemeine unmittelbare Bewußtsein und auf den sog. gesunden Menschenverstand als zureichende Quelle und als Kriterium der Wahrheit beruft. Daher ist für den Eclecticismus der übereinstimmende Glaube der Meisten das Hauptargument der Wahrheit einer Lehre. Wenn nun auch schon die älteren Stoiker diesen allgemeinen Glauben an irgend eine Wahrheit als eine wichtige Beweisquelle geltend machten,[2]) so nahmen sie doch keine angeborene Erkenntniß an, während bei den späteren eclectisirenden Stoikern die wissenschaftliche Vermittlung der Begriffe zurück- und die einfache Berufung auf das natürliche Wahrheitsgefühl und die angeborenen Ideen dafür eintritt. Jenes negative scheptische Element des Eclecticismus äußert sich bei Seneca besonders in den metaphysischen Fragen,[3]) das andere positive dagegen hauptsächlich in seiner Sittenlehre, welche durchaus dogmatisch ist, ohne sich auf eine wissenschaftliche Begründung der sittlichen Grundbegriffe einzulassen. Als ein weiteres Merkmal des Eclecticismus und in seinem Wesen begründet erscheint der Mangel einer wissenschaftlichen Entwicklung und Verbindung seiner Lehren zu einem organischen Ganzen; läßt sich diese Bemerkung schon bei Cicero's Philosophie machen, so findet sie noch mehr auf Seneca ihre Anwendung, und auch hierin unterscheidet sich der spätere stoische Eclecticismus wesentlich von dem streng systematischen Verfahren der älteren Stoa.

---

[1]) Wie nach Plato die Erinnerung an die Ideen nur durch Vermittlung aller jener ethischen und wissenschaftlichen Thätigkeiten entsteht, die er als die Vorstufe der Philosophie betrachtet.

[2]) Vgl. Cicero nat. deor. I, 21, 60. Acad. II, 36, 116. Plutarch. Stoic. repug. 17. Senecæ Ep. 120, 4.

[3]) Ep. 65, 10. Ep. 121, 12. nat. quæst. VII, 25.

Practische Richtung. Am entschiedensten aber gibt sich die Eigenthümlichkeit der Philosophie Seneca's kund in ihrer durchaus practischen Tendenz und in der durchgängigen unmittelbaren Beziehung ihrer Lehren auf das Leben. Schon in der ursprünglichen Richtung des Stoicismus lag ein Uebergewicht des practischen Interesses über das theoretische des Wissens, aber doch erkannten die älteren Stoiker, überzeugt, wie Socrates, daß nur aus dem wahren Wissen die wahre Sittlichkeit hervorgehe, die Nothwendigkeit an, auch die theoretische Philosophie zu bearbeiten, und entwickelten demgemäß die einzelnen Disciplinen derselben, die Logik und Metaphysik mit dem größten Eifer und Scharfsinn. Aber schon die späteren griechischen Stoiker, von Panätius an, legten weniger Gewicht auf theoretische Untersuchungen und vernachläßigten diese mehr und mehr zu Gunsten der practischen Philosophie. Diese einseitige Richtung ging auch auf die philosophirenden Römer über und wurde bei ihnen vorherrschend. Der durchaus practische Sinn des römischen Nationalcharacters, der überall das für das Leben Brauchbare und Nützliche ergriff, für rein speculative Fragen aber wenig Interesse hatte, ja sie als leere Spitzfindigkeiten und eiteln Zeitvertreib verachtete, faßte von der stoischen Philosophie vorzugsweise die practische Seite, die Sittenlehre auf und suchte diese weiter auszubilden und auf die einzelnen Lebensverhältnisse anzuwenden. Hatte schon Cicero bei seiner philosophischen Thätigkeit und Schriftstellerei hauptsächlich practische Zwecke im Auge, nämlich, Hilfsmittel für seine öffentliche Wirksamkeit und Trost und Kraft im Unglück darin zu finden, so tritt diese Richtung auf das Practische bei Seneca unter dem Einfluß der Zeitverhältnisse noch weit schärfer und entschiedener hervor. In einer Zeit eines beispiellosen Sittenverderbnisses, in der es nicht an erhabenen Theorieen, nicht am Wissen aller Art, wohl aber am sittlichen Ernste, an der Energie des Willens, selbst bei den Besten, fehlte, in der alle Laster aufs schamloseste ihr Haupt erhoben, bedarf es nicht speculativer Untersuchungen und neuer Systeme, sondern kräftiger Heilmittel gegen

die allgemeine sittliche Verkehrtheit, gegen die Erschlaffung und Genußsucht und gegen die überhandnehmende Servilität der Gesinnung; ernste und dringende Ermahnungen sind nothwendig zur Rückkehr von der ausschließlichen Hinwendung auf Sinnengenuß, zur Einkehr des Geistes in sich selbst, zur Erkenntniß seiner höhern Würde und der edleren Güter, zur Erwerbung wahrer Weisheit, welche in der Tugend besteht, und die Seele wahrhaft frei und in allen Lagen und Verhältnissen des Lebens geduldig und gottvertrauend, mit Einem Worte — gottähnlich macht. Das ist der leitende Grundgedanke in den Schriften Seneca's und bildet den Schlüssel zur Erklärung der einseitig practischen Tendenz seiner Philosophie. Alles Philosophiren soll daher unmittelbar zur sittlichen Veredlung des Menschen führen: „Was du immer lesen magst, schreibt er an Lucilius, das wende sogleich auf dein sittliches Leben an." Ep. 89, 17, 23. Alles Wissen hat ihm daher nur insofern Werth, als es auf die religiöse und sittliche Bildung einen heilsamen Einfluß ausübt.

Fassen wir nun diese entwickelten characteristischen Merkmale der Philosophie Seneca's, nämlich sein eclectisches Verfahren, die unsystematische Darstellung seiner Lehren, die durchgängige unmittelbare Beziehung derselben auf das practische Leben in Einem Begriffe zusammen, so werden wir sie, gleich der Cicero's, als Popularphilosophie, d. h. als eine solche Erscheinungsform der philosophischen Thätigkeit bezeichnen müssen, welche des streng wissenschaftlichen Characters entbehrt und vorzugsweise practischen Interessen dient.

§ 4.

Die Bedeutung der Philosophie Seneca's, ihr Fortschritt über den Stoicismus und ihre Quellen.

Fehlt es auch seiner Philosophie an der wissenschaftlichen Gestaltung und an dem inneren Zusammenhange, so ist sie durch ihren inneren Werth, durch die Reinheit, Erhabenheit und Würde

ihrer Lehren die edelste Erscheinungsform des religiösen und sittlichen Bewußtseins im heidnischen Alterthum. Dieser Vorzug zeigt sich ganz besonders in der Sittenlehre, auf welcher auch das Hauptinteresse seines Philosophirens beruht, und durch sie ist Seneca's Weisheit nicht blos die erhabenste Erscheinung aus der Mitte des Stoicismus, sondern auch die vollkommenste Frucht der philosophischen Thätigkeit des ganzen heidnischen Alterthums geworden. Und hier müssen wir uns entschieden gegen die Beurtheilung der Philosophie Seneca's erklären, welche in den neueren Darstellungen der Geschichte der Philosophie herrschend geworden ist. So wenig wir jenen beistimmen, welche seine Philosophie als eine fast christliche lobpreisen, ebensowenig kann uns eine solche Characteristik befriedigend erscheinen, welche in ihr nur eine gemilderte oder spiritualisirende Form des Stoicismus, eine Abschwächung seiner Härten und Schroffheiten und eine Anbequemung an die Ansichten, Bedürfnisse und Schwächen des menschlichen Lebens erkennen will und damit die ganze Bedeutung derselben erschöpfend dargestellt zu haben glaubt.[1]) Vielmehr behaupten wir, daß Seneca zu reineren und würdigeren religiösen Lehren, als die des ächten Stoicismus waren, sich erhoben und dadurch auch der Moralphilosophie eine andere, mehr religiöse Grundlage und eine neue Richtung gegeben habe, in welche nach ihm die ausgezeichnetsten Geister der heidnischen Welt, z. B. Plinius d. J., Plutarch, Epictet, Marc-Aurel u. A. eingetreten sind. Die metaphysische Grundlage des ächten Stoicismus war der materialistische Pantheismus.[2]) Der Mensch ist nach dieser Lehre ein Theil des göttlichen Wesens, seine vollkommenste irdische Offenbarung; die Aufgabe der Philosophie

[1]) Vgl. Tennemann, Geschichte der Phil. V, S. 143. Ritter, Geschichte der Phil. IV, S. 189. Zeller, Geschichte der Phil. der Griechen III, a, S. 388.

[2]) Krische, die theologischen Lehren der griechischen Denker. S. 377. Zeller, III, a, S. 15 ff.

besteht nun darin, ihn zum Bewußtsein seines Wesens und seiner Würde, zur vollkommenen Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit von allen äußeren Gütern und Einflüssen zu erheben. Auf solcher Grundlage einer pantheistischen Vergötterung der menschlichen Persönlichkeit aufgebaut, konnte die stoische Moral nichts anderes sein, als eine idealisirende Schilderung und Ausmalung des Weisen, der sich in Allem, nur die Zeit ausgenommen, als Gott gleich erkennt, das vollkommene Wissen hat, absolut fehlerfrei in seinem Handeln, in seinem natur- und vernunftgemäßen Leben vollkommen befriedigt, von Lust und Schmerz gleich unberührt und in seinem Bewußtsein vollkommen glückselig ist, ohne dazu irgend eines äußeren Hilfsmittels oder Gutes zu bedürfen. Alles Interesse dieser Moral concentrirt und beschränkt sich auf diesen Begriff des Weisen und auf die Unterscheidung des absoluten, mit der Vernünftigkeit gleichbedeutenden Gutes, des sittlich Guten, von allen übrigen Dingen, gegen welche sich der Weise gleichgültig verhält. Fürs erste nun hat diese Moral einen rein metaphysischen Character, denn der letzte Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns ist in ihr kein religiöser, Gott und sein heiliger Wille, sondern des Menschen vernünftige Natur; daher ihr oberster Grundsatz lautet: Folge der Natur! Sodann ist ihre Tendenz egoistisch, nur auf die Befriedigung der eigenen Subjectivität, ohne Rücksicht auf Andere, gerichtet, und ihre Tugend ist mehr negativer Art, welche das Böse zwar unterläßt, aber von thätiger Theilnahme und Mitwirkung für das Wohl Anderer nichts weiß; in consequenter Durchführung führt jene egoistische Tendenz zur crassesten Selbstsucht, Uebertretung aller sittlichen und socialen Schranken, zur völligen Gleichgültigkeit und Theilnahmslosigkeit gegen das Wohl oder Weh des Nächsten und der bürgerlichen Gesellschaft.[1]) Ferner erzeugt jene vergötternde Ueberhebung des Ichs einen der

[1]) Diog. Laert. t. VII, c. 1. *ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι, συγγνώμην ἔχειν μηδενί.* Vgl. Zeller III. 1. S. 166. Ritter, Geschichte der Philosophie III, S. 647.

wahren Sittlichkeit durchaus entgegengesetzten Hochmuth und Tugendstolz, welcher im Vertrauen auf die eigene Einsicht und die Allmacht des Willens die Hilfsbedürftigkeit der menschlichen Natur verkennt und bei aller inneren sittlichen Schwäche und Verkehrtheit sich vollkommen wähnt und auf die sogenannten Nichtweisen mit Geringschätzung herabsieht. Endlich zeigt sich die stoische Sittenlehre überhaupt unpractisch und unfruchtbar für eine sittliche Erneuerung und Umbildung der Menschheit, da sie nur die Weisen im Auge hat, die Nichtweisen aber unbeachtet läßt, und keine allmählige Heranbildung zur wahren Sittlichkeit annimmt; ja sie muß sich selbst aufheben durch das nothgedrungene Zugeständniß, daß jenes Ideal der Weisheit in keinem menschlichen Individuum sich verwirklicht findet. Damit wollen wir indeß nicht behaupten, daß der Stoicismus nicht auf Einzelne einen wohlthätigen und heilsamen Einfluß ausgeübt habe dadurch, daß er die Würde und Freiheit des menschlichen Geistes gegenüber den sinnlichen Gütern nachdrücklich hervorhob und die Pflicht der Selbstbeherrschung, der Seelenruhe und sittlichen Tapferkeit gegenüber allen äußeren Einflüssen aufs nachdrücklichste einschärfte; wir wollen auch gerne zugestehen, daß jene angeführten sittlich nachtheiligen Consequenzen der stoischen Grundsätze nicht immer und überall an den Tag getreten, daß bei manchen edleren Gemüthern der Stoicismus durch seine Lehre von der Erhabenheit der Tugend und Seelenstärke sogar eine Vorbereitung für die christlichen Ideen und eine Anknüpfung an sie geworden sei;[1]) aber soviel ist gewiß, daß ein System, auf so verkehrter metaphysischer Grundlage aufgebaut, es zu keiner wahren Sittenlehre bringen konnte, und daß es mit seiner Ueberschätzung der Einsicht und sittlichen Kraft des Menschen, mit seiner Theilnahmslosigkeit gegen das Wohl der menschlichen Gesellschaft durchaus nicht im Stande war, das Heilsbedürfniß der Menschheit zu

[1]) Vgl. die Aeußerung von Justinus Martyr, der früher selbst stoischer Philosoph war, Apol. 2, c. 8.

befriedigen, dieselbe aus ihrer tiefen sittlichen Versunkenheit zu erheben, von innen heraus umzugestalten und zur wahren Sittlichkeit heranzuziehen.[1])

Wir haben uns deßhalb schon hier über den metaphysischen und sittlichen Character des Stoicismus im Allgemeinen ausgesprochen, um durch eine Vergleichung mit Seneca's Lehren den wesentlichen Fortschritt der religiösen und sittlichen Ideen bei diesem zu zeigen. Vor Allem ist die Gottesidee Seneca's eine reinere und würdigere als die des ächten Stoicismus; denn während bei diesem Gott und die Materie, Kraft und Stoff dem Wesen nach Eins sind, erscheinen bei Seneca beide wesentlich verschieden und Gott ist ihm das unkörperliche, über die Materie erhabene, persönliche Wesen, das durch seinen freien Willen aus der Materie die Welt gebildet hat und sie nach den weisesten und liebevollsten Zwecken leitet. Gott ist auch der Urheber des Sittengesetzes in unserer Vernunft und der sittlichen Ordnung in der Welt und sein hl. Wille ist der höchste Bestimmungsgrund für das menschliche Handeln. So tritt bei Seneca an die Stelle des stoischen metaphysischen Moralprincips: „Folge der Natur," mehr das religiöse: der hl. Wille Gottes. Die wahre Verehrung Gottes besteht nach ihm darin: an Gott vor Allem zu glauben (primus est cultus Deos credere Ep. 95, 50), ihn mit reinem, unbeflecktem Herzen zu verehren, ihm willig und unbedingt zu gehorchen (Ep. 95, 47—50); das ist wahre Tugend und geistige Freiheit.[2]) Die Menschen stammen von

[1]) Hierüber Plutarch. de Stoic. repugnantiis an verschiedenen Stellen. Unter den Neueren vorzüglich J. C. F. Meyer, doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparata. Göttinq. 1823, besonders S. 222—230.

[2]) Vgl. den herrlichen Eingang zu der Schrift de providentia, c. 1 und 2.: Der Gute ist ein Schüler, ein Jünger, ein Freund, ein Kind Gottes (vera progenies = Galat. 4, 5, 7. Hebr. 12, 5), welchen der Vater mit Strenge erzieht; Gott züchtigt die, welche er lieb hat, und erprobt sie durch Leiden (experitur, indurat, tentat. (prov. 4); Gott liebt alle Menschen väterlich (de benef. c. 2), wir sollen ihn wieder lieben

Gott und Alle ohne Unterschied, ob Freie oder Sclaven, haben gleiche Würde vor Gott (Ep. 41. 44, insbesondere 76); er beweist gegen Alle väterliche Liebe und die gütigste Fürsorge (de benef. II, 29, 6. III, 20. IV, 3, 2—9. IV, 28. nat. quæst. V, 18, 13—15). Daraus folgert Seneca die Pflicht, die Menschenwürde in Jedem zu achten und heilig zu halten[1]), selbst in dem Sclaven den Mitbruder zu ehren (Ep. 31, 11)[2]), sich gegenseitig werkthätige Liebe zu erweisen[3]), ja selbst den Beleidigern und Feinden zu verzeihen und wohlzuthun.[4]) Damit ist offenbar ein neuer, bisher nicht gekannter, oder kaum geahnter

und nicht aus Furcht (de benef. IV, 19. Ep. 123 fin.), sondern aus Liebe ihm unbedingt und freudig gehorchen und seinem Willen beistimmen (Ep. 16, 5: Deo libenter pareamus Ep. 98: hoc dicito, ubi aliquid aliter, quam cogitabas evenerit: Dii melius). Ep. 96, 2: „ich gehorche nicht blos Gott, sondern ich stimme ihm bei; vom Herzen folge ich ihm, nicht weil es sein muß." Ep. 107, 9: „das Beste ist, zu leiden, was man nicht ändern kann, und Gott, von dem Alles kommt, ohne Murren zu folgen;" de vit. beat. c. 15: „Gott gehorchen, ist wahre Freiheit." Ueber die wahre Gottesverehrung Ep. 87, 21: „Nur ein heiliger und reiner Sinn faßt Gott." Ep. 95, 50: „Willst du die Götter dir geneigt machen, so sei gut; hinlänglich verehrt sie der, welcher sie nachahmt;" vgl. de benef. I, 1, 9. IV, 19. Lact. inst. VI, 24.

[1]) Ep. 95, 33: homo sacra res homini.

[2]) Ueber die Behandlung der Sclaven: Ep. 47; de clem. I, 18. Ueber die geistige Würde und Freiheit der Sclaven handelt er de benef. III, 18: „Keinem ist die Tugend verschlossen, sie ladet Alle zu sich ein, Sclaven und Freie; sie wählt nicht nach Stand und Vermögen, sie ist mit dem bloßen Menschen zufrieden."

[3]) Ep. 48: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere; vgl. de benef. IV, 30. de otio c. 3. Ep. 95, 51: cum esuriente panem suum dividat; de benef. I, 6. II, 4. VI, 9. VII, 31. de vit. beata c. 24.

[4]) De otio sap. I, 28: „Bis zu unserem Lebensende wollen wir nicht aufhören, für das allgemeine Beste zu sorgen, die Einzelnen zu unterstützen, ja auch unsern Feinden Hülfe zu leisten;" vgl. de ira I, 14: „um wie viel menschlicher ist es, einen milden und väterlichen Sinn zu beweisen den Fehlenden und sie nicht zu verfolgen, sondern zurückzurufen." l. II, 32: „ein des Menschen unwürdiges Wort ist das der Rache."

Grundsatz, der einer allgemeinen, unterschiedslosen, uneigennützigen Nächstenliebe aufgestellt und das Princip des Egoismus, welches den Grundzug des Heidenthums, seines Staats-, Familien- und gesellschaftlichen Lebens bildet, überwunden. Nun konnte auch die blos negative Tugend des Stoicismus zu einer activen, werkthätigen umgestaltet und die Entwicklung der Liebespflichten gegen den Nächsten, überhaupt eine wahre Humanität angebahnt werden. Mit der Ueberwindung des Egoismus konnte auch die Moral aus ihrer bisherigen engherzigen Beschränkung und Einseitigkeit hervortreten. Die früheren Sittenlehrer vor Seneca hatten nämlich ihrer Moral einen einseitig nationalen Character gegeben (Plato und Aristoteles hatten nur die Griechen im Auge), oder ihre Lehren waren nur für gewisse Bildungsstufen berechnet (bei den Stoikern für die Weisen) oder sie bezweckten mehr nur eine äussere Gleichmäßigkeit und Legalität des Handelns, als wahre sittliche Reinheit, Alle aber berücksichtigten nur die Freien, für die große Masse der Sclaven dagegen hatten sie kein Mitleid, keine Anerkennung ihrer Menschenwürde und ihrer unveräußerlichen Rechte, darum auch keine Lehren; Seneca aber vermöge seiner reineren Einsicht von der Gleichheit aller Menschen vor Gott [1]) und von der Würde und den Rechten der menschlichen Persönlichkeit hat das blos Nationale und Partikularistische in der Sittenlehre überwunden und abgestreift und stellt sich als Lehrer auf den allgemeinen, rein menschlichen Standpunkt und seine Vorschriften wenden sich an alle empfänglichen Ge-

[1]) Ep. 31, 11: quid est eques Romanus aut libertinus aut servus? nomina ex ambitione aut injuria nata; subsilire in coelum ex angulo licet, seq. vgl. die oben angeführten Stellen; de benef. III, 18 und 20: errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars melior ejus excepta est. de clem. I, c. 18: cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in hominem licere commune jus animantium vetet, quia ejusdem naturæ est, cujus tu: dagegen die stoische Ansicht de benef. III, 22, des Aristoteles I. Polit. II, 14, des Plato de legibus l. VI, des Cicero de offic. II, 7.

müther aller Völker, Stände und Klassen. Auch jener Tugendstolz, jenes Vertrauen auf die eigene Einsicht und die Allmacht des Willens, worauf die stoische Sittenlehre sich stützt, ist bei Seneca tief erschüttert und gebrochen und hat einer richtigeren Ansicht Platz gemacht, in welcher er einen tief im Geiste eingewurzelten Irrthum, eine allgemeine sittliche Verkehrtheit, eine Unmacht des Willens für das Gute anerkennt und auch die Nothwendigkeit einer höheren Hilfe, eines göttlichen Beistandes ahnt. So spricht er sich über den allgemeinen Irrthum, dem die Menschheit verfallen sei, also aus, Ep. 49, 9: „Was verlangt die Vernunft von uns? daß wir nach der Natur leben. Aber der allgemeine Wahnsinn macht es schwer u. s. w.“; man vergleiche auch den schon oben angeführten Eingang des 52. Briefes. Ueber das allgemeine Schuldbewußtsein äußert er sich de ira I, 14: „Niemand wird gefunden werden, der sich lossprechen könnte, und unschuldig nennt sich jeder, indem er auf den Zeugen sieht und nicht auf das Gewissen;“ siehe auch die lebhafte Schilderung der allgemeinen Lasterhaftigkeit, de ira II, 9. de clem. I, 6: „Wir Alle haben gesündigt, die Einen leichter, die Andern schwerer, absichtlich oder durch die Schlechtigkeit Anderer verführt und haben die Unschuld verloren; und wir haben nicht blos bis jetzt gesündigt, sondern werden auch bis an unser Lebensende sündigen;“ ähnlich klagt er de benef. I, 10: „Immer werden wir über uns dasselbe aussprechen müssen, daß wir schlecht sind, daß wir schlecht gewesen sind, — ungern will ich es hinzufügen — daß wir es auch in Zukunft sein werden;“ vgl. auch Ep. 11. 39. 57. 95. 114 u. A. [1]) Selbst der Weise ist von dieser allgemeinen Schwäche und Fehlerhaftigkeit nicht ausgenommen (Ep. 57, 5) [2]), die Tugend wird

[1]) Ep. 116, 8: „Wir lieben, vertheidigen und entschuldigen unsre Fehler; man gibt vor, es fehle an der Kraft, aber es fehlt vor Allem am Willen“ (nolle in causa est, non posse prætenditur).

[2]) Ep. 11, 1: Nulla sapientia naturalia corporis aut animi vitia ponuntur; quidquid infixum et ingenitum est, lenitur arte, non vincitur.

von ihm erst nach vielen Umwegen und durch Irrgänge erreicht, und nur mit Hilfe des göttlichen Beistandes vermag er sich über die menschliche Schwäche zu erheben, consol. ad Helv. c. 8: „Was für den Menschen das Beste ist, das liegt außerhalb der menschlichen Kraft.“ Ep. 41, 2: „Kein Guter ist ohne Gott gut. Oder kann Jemand sich über das Schicksal erheben, ohne von ihm unterstützt zu sein? Er gibt uns große und erhabene Gesinnungen ein.“ [1]) Wie nahe kommen diese Aeußerungen der vollen Wahrheit und wie sind sie so sehr verschieden von dem stoischen stolzen Vertrauen auf die eigene Einsicht und Tugend! Anderwärts hat freilich auch Seneca die Erhabenheit des Weisen über die menschlichen Schwächen gepriesen, aber damit wollte er das Ideal schildern, das wir stets vor Augen haben müssen; für den wirklichen Menschen gibt er die Vorschrift: „Laßt uns den Göttern folgen, soweit es die menschliche Schwäche erlaubt,“ (de benef. I, 9). Während ferner der Stoicismus die Seele als Materie und körperlich darstellte, spricht Seneca, in der Sittenlehre wenigstens, eine durchaus spiritualistische Ansicht über das Wesen derselben und ihr Verhältniß zum Leibe aus: sie ist ihm ein geistiges Wesen im Gegensatz zu dem materiellen Leibe, der für sie eine Fessel, ein Gefängniß und ein Hinderniß des freien Aufschwunges zum Göttlichen bildet [2]); daher muß der Leib oder „das Fleisch“ durch eine strenge Ascese beherrscht und der vernünftigen Seele dienstbar gemacht werden. [3]) Auch in der Frage über die Un-

Ep. 57, 4: Quædam nulla effugere virtus potest; admonet illam natura mortalitatis suæ; vgl. Ep. 71, 29. Ep. 72, 30. Ep. 74.

[1]) Ep. 73, 16: nulla sine Deo mens bona est; vgl. de vita beat. c. 16.

[2]) Ep. 65, 16: corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urgetur, in vinculis est. Ep. 120, 14: corpus breve hospitium. vgl. Ep. 65, 22. 92, 33 ff. 65, 21. 102, 22, 26.

[3]) Consol. ad Marc. 24, 5: cum hac carne certamen est; über den Gebrauch von caro im neutestamentlichen Sinne (Ep. 65, 22. 74, 16. ad Marc. 24, 5) siehe unten; vgl. auch Ep. 65. 89. 102. cons. ad Polyb. c. 27.

sterblichkeit der Seele ist Seneca eher geneigt, mit Plato und der allgemeinen bessern Ansicht an eine ewige persönliche Fortdauer der Seelen [1]) zu glauben, als nach der Lehre der Stoiker eine alsbaldige Auflösung derselben nach dem Tode oder eine blos zeitweilige Fortdauer anzunehmen. — Wenn sich nun Seneca in den angeführten Lehren weit über den ächten Stoicismus erhebt, so darf indeß nicht verschwiegen werden, daß er sich nicht durchaus gleich bleibt und sich nicht immer auf der Höhe dieses religiösen und sittlichen Standpunktes erhält; neben den reineren Ansichten macht sich nämlich bei ihm da und dort wieder die philosophische Anschauungsweise seiner stoischen Schule geltend und es finden sich in seinen Schriften Aeußerungen genug, welche eine noch nicht völlig abgeklärte und festbegründete Ueberzeugung, ein unsicheres Schwanken in den wichtigsten Fragen beurkunden. Daher kommt es auch, daß, je nachdem man entweder die stoische Richtung in seinen Schriften, oder seine eigenen reineren und würdigeren Ansichten einseitig ins Auge faßte und hervorhob, ganz entgegengesetzte Urtheile über den Charakter und den religiösen und sittlichen Werth seiner Philosophie ausgesprochen wurden; während nämlich von der einen Seite ihm Atheismus zur Last gelegt wurde [2]), haben Andere in seinen Lehren eine fast christliche Reinheit und Erhabenheit finden wollen. [3]) Wir

[1]) Ep. 117, 6. 102, 2. 102, 26: „Der Todestag ist der Geburtstag des ewigen Lebens“ (æterni natalis est) = I. Corinth. XIII, 12. Ep. 102, 23: per has mortalis ævi moras illi meliori vitæ longiorique proluditur.

[2]) Siehe Bruker h. c. ph. t. II, p. 560, Anmerk.

[3]) Fabricius und Heumann nennen Seneca einen theologus christianus; Daniel Huetius (quæst. Alnett. II, 3) findet in der Stelle cons. ad Helv. 8, 3 sogar eine Anspielung auf die christliche Trinität. Die Urtheile neuerer französischer Gelehrten über die Uebereinstimmung Seneca's mit christlichen Lehren: Schoell (hist. de la litt. rom. t. II. p. 499): „Ce ne sont pas seulement les principes du christianisme, qu'on trouve dans Sénèque; on est bien plus étonné encore d'y trouver des phrases inusitées chez les écrivains profanes et des mots pris dans les acceptions, qu'ils n'ont

müssen es als ein rein subjectives und unwissenschaftliches Verfahren bezeichnen, alle seine Aussprüche, selbst wenn sie offenbar echt stoisch und pantheistisch lauten, auf gewaltsame Weise in christlichem Sinne umdeuten zu wollen, wie es von Einigen geschehen ist[1]), auf der anderen Seite muß aber doch eine unbefangene und gründliche Erwägung seiner ganzen religiösen und sittlichen Anschauungsweise es anerkennen, daß die reineren religiösen und sittlichen Lehren, welche einen wesentlichen Fortschritt über den Stoicismus begründen, bei weitem die überwiegenden und vorherrschenden sind und die Grundlage seiner Sittenlehre, gleichsam die Grundstimmung seines Philosophirens, dagegen die stoisch-pantheistischen Aeußerungen mehr nur vereinzelte Mißtöne und Nachklänge aus seiner stoischen Schule und ein inconsequentes Zurückfallen zu einem principiell schon überwundenen Standpunkt bilden; denn viele seiner herrlichsten Aussprüche sind durchaus unvereinbar mit dem wahren Stoicismus und dessen metaphysischen Voraussetzungen; es muß endlich anerkannt werden, daß in vielen Lehren Seneca's ein Fortschritt des

---

que dans le nouveau Testament" etc. Du Rozoir (Sénèque-Panckouke t. I, p. 19, discours prélim.): „Sa morale a paru si belle, si empreinte de charité, qu'on a voulu qu'il ait été chrétien en secret.. Il est impossible de ne pas être frappé de la singulière ressemblance, qui existe entre beaucoup de passages de Sénèque et de saintes Ecritures, notamment des Epitres de saint Paul." Troplong (de l'influence du christianisme etc. p. 76 suiv.): „Pour quiconque a lu Sénèque avec attention, il y a dans sa morale, dans son style un reflet des idées chrétiennes, qui colore ses compositions d'un jour tout nouveau. Il parle de Dieu avec le langage d'un chrêtien.. Il voit entre les hommes une parenté naturelle, qui touche presque à la fraternité universelle des disciples du Christ." Villemain (mélanges t. III, p. 235). Greppo (mémoires rel. à l'histoire eccles. p. 104): „on ne saurait lire attentivement ses divers ouvrages sans être frappé de l'analogie sensible, qu'on y rencontre souvent avec de nombreux passages de saintes Ecritures." De Maistre (soirées de St. Petersbourg t. II, p. 161).

[1]) Insbesondere in der Schrift von Fleury, Paul et Sénèque, t. I, von p. 23—132.

religiösen und sittlichen Bewußtseins und dadurch eine Annäherung an die Wahrheit begründet ist, wie sie vor ihm im Heidenthum noch nicht vorhanden war.

Es drängt sich nun unabweisbar die Frage auf: aus welchen Quellen ist dieser unbestreitbare Fortschritt der religiösen und sittlichen Ideen bei Seneca über den Standpunkt des Heidenthums vor ihm zu erklären? Da bietet sich als die scheinbar einfachste und befriedigendste Antwort die Ansicht dar, die von vielen und besonders von französischen Gelehrten[1]) älterer und neuerer Zeit vertheidigt worden ist: Seneca habe seine reineren

---

[1]) Schoell l. c.: „Il n'y a pas de lecteur de Sénèque, qui n'ait été frappé des sentiments chrétiens qu'on trouve répandus dans ses écrits, et qui sont souvent rapportés dans les expressions mêmes du nouveau Testament. Dira-t-on qu'il est naturel, qu'un homme de bien, qui médite sur les rapports entre Dieu et l'homme, soit conduit aux mêmes vérités morales, qui sont énoncées dans les saintes Ecritures? Mais pourquoi ne trouve-t-on rien de semblable dans Aristote, Platon, Xénophon, Cicéron, Epictète, Marc-Aurele, ces deux derniers, stoïciens, comme Sénèque?" (? Der französische Gelehrte scheint weder Plato, noch die mit Seneca in vielen reineren Lehren übereinstimmenden späteren Stoiker Epictet und Marc-Aurel gründlich zu kennen). Troplong l. c.: „Je dis donc, que le christianisme avait enveloppé Sénèque de son atmosphère, qu'il avait agrandi en lui la portée des idées stoïciennes, et que, par ce puissant écrivain, il s'était glissé secrètement dans la philosophie du Portique et avait modifié, épuré à son insu, et peut-être malgré elle, son esprit et son langage." Greppo l. c.: „cette analogie (entre le christ. et Sénèque), on peut la remarquer d'abord dans l'emploi de certaines expressions exclusivement propres aux écrivains sacrés et dont Sénèque, seul parmi les auteurs profanes, paraît avoir fait usage... Mais on l'observe surtout dans des passages entiers du philosophe, qui rappellent des textes des Livres saints et semblent même parfois les copier presque littéralement." Roizoir l. c.: „Il est impossible, que le principal ministre de Néron n'ait pas eu, par la nature des ses fonctions, une connaissance positive de l'existence des chrétiens, qui alors commençaient à répandre à Rome et leurs dogmes et leurs écrits: sans doute l'écrivain philosophe aura profité des documents, dont pouvait disposer l'homme d'Etat". Fr. de Champagny (Les Césars, vol. III, p. 319): „non seulement Sénèque connait les St. Ecritures et semble plus d'une fois traduire la

Lehren aus seiner Bekanntschaft mit dem Christenthum, das gerade damals seinen Einzug in die Welt und auch in die Hauptstadt des römischen Reiches hielt, sei es nun aus mündlichem Verkehr mit christlichen Lehrern oder aus der Kenntniß der hl. Schriften geschöpft. Wir haben die Frage über das Verhältniß seiner Philosophie zum Christenthum ihrer Bedeutung und ihres Umfanges wegen einem besondern Abschnitt vorbehalten, müssen aber doch schon hier unsere Ansicht aussprechen, und einige allgemeine Gründe mit vorläufiger Uebergehung der besonderen gegen jene Ansicht anführen. So einladend nämlich und alle Zweifel lösend jene Erklärungsweise dem ersten Anblicke nach erscheint, so erheben sich doch bei gründlicherer Erwägung solche Bedenken und Schwierigkeiten gegen dieselbe, daß wir sie als höchst unwahrscheinlich bezeichnen müssen. Vor allem spricht gegen jenen angenommenen Verkehr Seneca's mit Christen das Stillschweigen der ältesten christlichen Schriftsteller, bevor jener erdichtete Briefwechsel des hl. Paulus mit Seneca gegen das Ende des 4. Jahrhunderts auftauchte. Bei dem hohen Ansehen, in welchem Seneca bei den Christen stand, wäre die Thatsache

---

Bible, que l'interprétation des Septante avait mise aux mains de tous les hommes instruits; mais encore nous pouvons le dire avec Tertullien: Sénèque est souvent chrétien. Les traces de la prédication chrétienne sont demeurées dans sa pensée;" rell. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde Romain et sur sa transformation par le christianisme. Straßburg, 1853, p. 360—382. Am eifrigsten und mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn vertheidigt die oben erwähnte Schrift von Fleury in 2 Bänden, Paris, 1853, die Behauptung von den christlichen Quellen Seneca's; es ist aber sehr viel Willkürlichkeit und Phantasie in ihren Combinationen. Unter den Deutschen sind neuere Vertheidiger dieser Ansicht: Bruker hist. crit. philos. t. II, p. 561, und in der dissert. de Stoicis subdolis Christianorum imitatoribus; Gelpke, de familiaritate Pauli cum Seneca verisimillima. Leipzig, 1812; sämmtliche Vertreter dieser Ansicht, — es ist deren eine lange Reihe — sind aufgeführt bei Fleury 1. Bd. S. 261—391; vgl. über diese Frage die überzeugende Auseinandersetzung Baehrs in der Recension der Schriften Schmidts und Fleury's in den Heidelberger Jahrb. 1854, 1. Heft.

seines freundschaftlichen Verkehrs mit Christen gewiß nicht unbeachtet und ungemeldet geblieben; hätten nun die ältesten christlichen Schriftsteller, welche es ja am ehesten wissen mußten, von einem solchen Verkehre Seneca's mit den Aposteln oder Christen überhaupt etwas erfahren oder in seinen damals noch vollständig vorhandenen und ihnen wohlbekannten Schriften die geringsten Spuren davon oder Anknüpfungspunkte gefunden, so würden sie gewiß eine solche wichtige Thatsache nicht unerwähnt gelassen oder doch nicht in solchen Worten von ihm gesprochen haben, wie es bei ihnen wirklich der Fall ist. Tertullian [1]) und Lactanz [2]) nämlich erwähnen zwar mit hohem Lob die theilweise Uebereinstimmung seiner Lehren mit dem Christenthum, wissen aber durchaus Nichts von einem mündlichen oder schriftlichen Verkehr desselben mit Christen, sondern sprechen vielmehr von ihm ausdrücklich als einem heidnischen, mit dem Christenthum unbekannten Schriftsteller und führen ihn gerade wegen seines heidnischen Characters als einen Zeugen an gegen die Thorheit der heidnischen Götterverehrung und für die Wahrheit und Vernunftgemäßheit des Evangeliums; sie konnten sich natürlich in ihren Apologien des Christenthums und in ihren Angriffen gegen das Heidenthum nur dann gegenüber den Heiden auf das Zeugniß eines der erleuchtetsten Geister, wie des Seneca, mit Erfolg berufen, wenn dieser selbst dem Heidenthum angehörte und dem Christenthum noch fremd geblieben war. Ihre Aeußerungen haben also nicht etwa blos den zweifelhaften Werth eines Beweises aus dem Stillschweigen, sondern es sind vielmehr positive und ausdrückliche Zeugnisse für die damals allgemein geglaubte Unbekanntschaft Seneca's mit dem Christenthum. Als nun gegen das Ende des 4. Jahrhunderts jener erwähnte er-

---

[1]) De anima c. 20. Apol. 12, 50 (fin.).

[2]) Div. inst. I, 5. VI, 24: quid verius dici potest ab eo, qui Deum nosset, quam dictum est ab homine veræ religionis ignaro? Potuit verus esse Dei cultor, si quis illi monstrasset et centemsisset profecto Zenonem, si veræ sapientiæ ducem nactus esset; vgl. V, 22.

dichtete Briefwechsel ans Licht trat, so erwähnen der hl. Hieronymus und der hl. Augustinus zwar denselben, ersterer [1]) sagt aber ausdrücklich, daß er keinen anderen Grund habe, Seneca zu den Christen zu rechnen, als das Vorhandensein jenes Briefwechsels; und der hl. Augustinus [2]) hat, unerachtet er ebenfalls von jenem Briefwechsel spricht, allem Anschein nach nicht an Seneca's Christlichkeit geglaubt. [3]) Alle jene späteren Zeugnisse über den Verkehr Seneca's mit dem hl. Apostel Paulus, deren Fleury in der genannten Schrift eine große Menge anführt, sind erwiesenermaßen einerseits aus jenen Aeußerungen des hl. Hieronymus und hl. Augustinus geflossen, deren Auctorität für die Späteren maßgebend war, andererseits stüzen sie sich auf das Vorhandensein jenes Briefwechsels selbst, dessen Unächtheit längst allgemein anerkannt ist. [4]) Das christliche Alterthum bis zum Ende des 4. Jahrhunderts hat also Nichts von Seneca's Bekanntschaft mit dem Christenthum, vielmehr nur von seinem Heidenthum gewußt und berichtet. Sodann ist es auch unwahrscheinlich, daß Seneca mit den Verkündigern des Christenthums, welche damals noch in den höheren und gebildeten Kreisen der römischen Welt größtentheils unbekannt oder doch verachtet und gehaßt waren, in näherem Verkehr gestanden habe, um von

---

[1]) De illust. script. 12: L. A. Seneca.. continentissimæ vitæ fuit. Quem non ponerem in catalogo Sanctorum, nisi me illæ epistolæ provocaverint, quæ leguntur a pluribus, Pauli ad Senecam et Senecæ ad Paulum; vgl. Hieronymus ad Euseb. Chronic. 211, 1.

[2]) De civ. dei VI, 10: quem nonnullis indiciis invenimus Apostolorum nostrorum claruisse temporibus. Ep. 153 ad Maced. 14: merito, ait Seneca, qui temporibus Apostolorum fuit, cujus etiam quædam ad Paulum Apostolum leguntur epistolæ.

[3]) De civ. dei VI, 11.

[4]) Die von Hieronymus erwähnten Briefe sind höchst wahrscheinlich wieder verloren gegangen und die jetzt vorhandenen (bei Hase Sen. op. III. Bd.) eine spätere Nachbildung, wohl von Martinus von Braga (gestorben 580).

ihnen die Wahrheit zu lernen; längere Zeit noch wurden die Christen mit den verachteten und gehaßten Juden (Seneca selbst nennt sie sceleratissima gens, August. de civ. dei, VI, 11) zusammengeworfen; ihre Lehre galt als eine der gefährlichsten und strafwürdigsten Formen des Aberglaubens, die schrecklichsten Verbrechen wurden ihnen zur Last gelegt und die heidnischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte sprechen sich fast insgesammt mit der crassesten Unwissenheit und den gehässigsten Vorurtheilen über die Christen und ihre Religion aus. [1]) Ferner zeigt eine genauere Vergleichung der Abfassungszeit der trefflichsten Werke Seneca's mit der Zeit der Gründung einer christlichen Gemeinde in Rom und der Ankunft des hl. Paulus daselbst (63 nach Christus), sowie mit der Zeit der Entstehung und Verbreitung der einzelnen Schriften des Neuen Testaments und insbesondere der paulinischen Briefe, wie wenig Wahrscheinlichkeit die Annahme seiner Bekanntschaft mit christlichen Schriften für sich hat. Der entscheidende Grund gegen jene Annahme liegt aber in den Schriften Seneca's selbst; außerdem, daß in denselben die Christen und ihre Religion nirgends erwähnt werden, was schon der hl. Augustinus (de civit. dei VI, 11) auffallend gefunden hatte, äußert sich Seneca über die wichtigsten Fragen, wie über Gott, über die Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit und ihre Abhilfe, über die Unsterblichkeit, über welche die christliche Lehre

---

[1]) Tacit. A. XV, c. 44 nennt den christlichen Glauben einen höchst verderblichen Aberglauben (exitiabilis superstitio) und bezeichnet die Christen selbst als Menschen, auf denen wegen ihrer Schandthaten der Haß der Menschheit ruhe (per flagitia invisos, odium generis humani); vgl. Sueton. Claudius, 25. Nero, 16; Plinius J. Ep. X, 97; Epictet, dissert. l. IV, c. 7. Fronto bei Minucius Felix im Octavius; Marc-Aurel. ad se ipsum 9, 3. Seneca selbst hätte sich gewiß mit mehr Schonung und Anerkennung über die Juden und ihre Religion ausgedrückt, als es (bei Aug. de civ. dei VI, 11) der Fall ist, wenn er damals, als er die angeführte Aeußerung schrieb, mit christlichen Lehrern in Verbindung gestanden und dadurch von dem Verhältniß der alttestamentlichen Offenbarung zum Christenthum Kunde erhalten hätte.

den klarsten Aufschluß gibt, in einer Weise, die ihm als einem noch unerleuchteten Heiden zur größten Ehre gereicht, aber rein unbegreiflich bei ihm wäre, wenn er auch nur einige Kenntniß der christlichen Wahrheit erlangt hätte; und diese Bemerkung bezieht sich nicht etwa blos auf die Schriften seiner früheren literarischen Periode, sondern vorzugsweise auf die aus seiner letzten und gereifteren Lebenszeit und Weltanschauung. Was aber die mit dem Christenthum dem Inhalt und Wortlaut nach übereinstimmenden Aussprüche in seinen Schriften betrifft, aus welchen seine Bekanntschaft mit demselben gefolgert wird, so ist diese Uebereinstimmung öfters auch nur äußerlich und scheinbar, und in den Fällen, wo ein wahrer Einklang herrscht, ergibt er sich entweder ganz natürlich und hat nichts Unbegreifliches, oder er ist so beschaffen und geht nur so weit, daß er für einen mit dem Christenthum unbekannt gebliebenen, nach der Wahrheit eifrig suchenden heidnischen Philosophen einen großen Fortschritt, für einen mit christlichen Quellen vertrauten Schriftsteller dagegen einen psychologisch unerklärlichen Stillstand bildet.

Nach Zurückweisung jener Annahme einer Bekanntschaft Seneca's mit dem Christenthum ist es nun aber unsre Aufgabe, einerseits die wahren Quellen nachzuweisen, aus welchen sein Fortschritt über den Stoicismus und die frühere Philosophie hervorgegangen, andererseits aber auch die Gründe zu entwickeln, aus welchen sein Schwanken und sein theilweises Zurücksinken zu stoischen Lehren sich erklären läßt. Die Philosophie, welcher sich von jeher die edelsten Seelen Roms in die Arme geworfen, und in welcher sie Zuflucht und Waffen gegen die Uebel der Zeit suchten, war die stoische; sie empfahl sich dem römischen Geiste durch ihre strenge Consequenz, durch die nachdrückliche Hervorhebung der Freiheit des Geistes und der Macht des Willens, gegenüber den äußeren Schicksalen, und durch ihre practische Tendenz. Seneca fand, als er sich frühzeitig der Philosophie zuwendete, kein anderes System vor, das so großes Ansehen genossen und durch das Beispiel der edelsten Männer so gleichsam sanctionirt gewesen wäre, wie das stoische; ihm schloß er sich

daher alsbald mit vollem Herzen an und suchte in ihm den nothwendigen Halt für seine wissenschaftliche und sittliche Bildung und für seine öffentliche Wirksamkeit als Staatsmann. So wurde der Stoicismus die Grundlage, auf welcher sich anfangs auch seine philosophische Ueberzeugung bewegte. Aber derselbe konnte doch auf die Dauer sein Herz und seine religiösen und sittlichen Bedürfnisse nicht befriedigen. Von Natur aus war er mehr zur liebevollen Theilnahme an dem Wohle Anderer, zur Milde und Menschenfreundlichkeit geneigt, und der kalte Egoismus der stoischen Grundsätze konnte seinem liebebedürftigen und liebespendenden Herzen nicht genügen; daher auch seine zärtliche und liebevolle Sprache als Sohn, Gatte, Bruder und Freund durchaus Nichts mit der stoischen Selbstgenügsamkeit gemein hat. [1]) Seinem entwickelteren und reiferen religiösen Bewußtsein erschien der pantheistisch-materialistische Gottesbegriff des Stoicismus durchaus ungeeignet, die Grundlage einer practischen Sittenlehre zu bilden, denn „der stoische Gott ist ein Wesen, das weder Kopf noch Herz hat" (apocolocyntosis c. 8). [2]) Dazu kam noch, daß seine reiche Lebenserfahrung und große Menschenkenntniß ihn überzeugte, wie wenig das stoische Tugendideal und die schroffe Unterscheidung von Thoren und Weisen der Wirklichkeit entsprach und wie die stoischen Lehren durch ihre übertriebene Strenge eher geeignet waren, den schwachen, fehlenden Menschen

---

[1]) Vgl. das herrliche Trostschreiben an seine Mutter Helvia, worin hauptsächlich c. 18 und 19 durch die Sprache der innigsten Liebe sich auszeichnen; seine Liebe zu seiner Gattin Paulina und dieser zu ihm erwähnt er selbst Ep. 104 und Tacit. A. XV, 62; ebenso innig ist sein Verhältniß zu seinen Brüdern Junius Gallio (in der Apostelgeschichte als Statthalter in Achaia erwähnt) und Novatus und zu seinem Freunde Serenus (Ep. 63, 14). Treffend ist die Aeußerung Diderots: „Ich glaube nicht, daß ein Mensch durch seinen Character weniger für die stoische Philosophie geeignet war, als Seneca: milde, menschenfreundlich, wohlwollend, weich und mitleidig, war er mehr Stoiker durch seinen Kopf und Verstand; sein Herz aber zog ihn jeden Augenblick aus der Schule Zeno's." (Œuvres t. IX, l. II, § 47.

[2]) Est aliquid in illo Stoici dei, nec cor nec caput habet.

zur Verzweiflung zu bringen, als ihn aufzurichten und stufenweise auf dem Wege der Sittlichkeit weiter zu führen.[1]) Diese theils in seinem persönlichen Character, theils in seiner reiferen Einsicht liegenden Gründe wirkten zusammen, ihn über den Stoicismus hinauszuführen zur Aufsuchung von reineren und tröstlicheren Lehren sowohl für das eigene Herzensbedürfniß, als für die Belehrung Anderer. So gelangte er zum Eclecticismus, ohne daß er jedoch dem Stoicismus ganz entsagt hätte, und was war diese eclectische Richtung bei ihm und den ausgezeichnetsten Geistern der damaligen Zeit Anderes, als das offene Bekenntniß, daß sie durch keines der vorhandenen Systeme sich befriedigt fühlten, was anderes, als ein Ringen nach reineren und sittlich fruchtbareren Lehren? Hierin also, in dem Zwiespalt seines eigenen reineren religiösen und sittlichen Gefühles mit den frühzeitig aufgenommenen und nie ganz aufgegebenen stoischen Lehren erkennen wir den Grund des eclectischen Characters der Philosophie Seneca's und ihres Schwankens zwischen ganz verschiedenen philosophischen Richtungen.

Es sind aber auch noch die geschichtlichen Anknüpfungspunkte nachzuweisen, unter deren Einfluß Seneca's Ansichten sich läutern und über den stoischen Pantheismus erheben konnten. Schon Socrates hatte im Gegensaz zu dem polytheistischen Aberglauben reinere und würdigere Lehren über das Wesen der Gottheit und ihr Verhältniß zu den Menschen vorgetragen und obgleich er dafür mit dem Tode gebüßt hatte, so war der ausgestreute Same doch nicht ohne Frucht geblieben; denn in seinem Geiste hatten Plato und Aristoteles die Idee der Einheit, Persönlichkeit und überweltlichen Existenz Gottes, überhaupt den theistischen Gottesbegriff wissenschaftlich zu begründen versucht; insbesondere hatte Plato die Idee Gottes in erhabener Weise als die des absolut Guten entwickelt. Auch die Stoiker legten ihrer Gottheit neben ihrer materiellen Naturseite die Eigenschaften absoluter Intelligenz, Weisheit und Güte bei, und zeigten einen bewunderungswürdigen Scharfsinn in Begründung der intelligenten und sittlichen Seite derselben; freilich standen diese Prädicate in unauflöslichem Widerspruch mit der metaphysischen Grundlage ihres Systems, wornach von der Gottheit, nach Entfernung der persönlichen Prädicate, doch nur der materielle Urstoff, der Aether, zurückblieb, aus welchem sich nach einem nothwendigen Causalnexus alle Einzeldinge stufenweise entwickeln sollen; ein Widerspruch im Gottesbegriff, in welchen die pantheistischen Theorieen alter und neuerer Zeit sämmtlich verfallen sind. Allmählig aber wurde von den späteren, und insbesondere von den eclectisirenden römischen Stoikern die geistige Seite des stoischen Gottesbegriffes als die würdigere in Vordergrund gestellt und fast ausschließlich festgehalten; so drückt sich Cicero über das Wesen Gottes in folgender Weise aus: „Der Begriff, den wir uns von Gott machen, kann nicht anders gefaßt werden, als der eines durchaus freien, von aller sterblichen Zusammensezung und Beimischung entfernten Geistes, der allwissend und allwirksam ist und das Vermögen ewiger Bewegung besizt." (Tuscul. I, 27; vgl. Lactant. de ira Dei c. 10). An diesen reineren, theistischen Gottesbegriff, welchen die tiefsten Denker der Griechen und Römer von jeher festgehalten hatten, konnte Seneca sich anschließen und auf ihn eine Sittenlehre gründen, welche der Natur und den Bedürfnissen des Menschen mehr entsprach, als die stoische. Und in der That eignete er sich auch in eclectischer Weise das Beste an, was die frühere Philosophie über Gott, über sein Verhältniß zur Welt, über die Würde, Aufgabe und die Pflichten des Menschen gelehrt hatte, und verband und bereicherte es mit dem, was er selbst durch eigenes Nachdenken über die höchsten Fragen der Menschheit Wahres erkannte oder mit seinem tief religiösen und zarten sittlichen Gefühle[1]) wenigstens ahnte.

[1]) Ep. 72, 30: Hoc loco vitium nostrum est, qui idem a sapiente exigimus et a proficiente.

[1]) „Seneca hatte als Heide vielleicht ein lebhafteres und tieferes Gefühl von Gott, als mancher unserer Philosophen, der in der christlichen

Dabei ist, wenn auch nicht im Einzelnen geschichtlich nachweisbar, doch höchst wahrscheinlich, daß die allmählige Reinigung der religiösen und sittlichen Ideen in der späteren Zeit des Heidenthums nicht ohne Einfluß der nach und nach im Abendland bekannt gewordenen Lehren der alttestamentlichen Offenbarung stattfand. Mochten die Juden auch noch so verachtet und ihre Religion durch das Vorurtheil und die Unwissenheit ihrer heidnischen Gegner auch noch so sehr entstellt und zum Gegenstand des Spottes und Hasses geworden sein, so war es doch nicht wohl anders möglich, als daß ihre religiösen Ideen sich allmählig über die heidnische Welt verbreiteten und den Einfluß ausübten, welchen die Wahrheit immer über den Irrthum geltend macht. Seitdem nämlich die Juden in allen größeren Städten des römischen Reiches, insbesondere zu Rom, Alexandria, Antiochia und Corinth sich zahlreich niedergelassen und mit griechischer Bildung vertraut gemacht hatten, entstand eine eigene, jüdisch-griechische, oder hellenistische Literatur, welche in Alexandria ihren Mittelpunkt hatte, und griechische Bildung und Philosophie mit der Offenbarungswahrheit zu vermitteln suchte. Durch den Einfluß dieser Literatur und die sonstigen vielfachen Berührungen der Juden mit der sie umgebenden Heidenwelt mußten auch die Lehren der alttestamentlichen Offenbarung in die Heidenwelt eindringen und die religiöse und sittliche Atmosphäre derselben allmählig aufklären und reinigen. So befand sich die heidnische Welt zur Zeit Seneca's gewiß schon unter dem Einfluß der Lehren, welche der alttestamentlichen Offenbarung entstammten, ohne daß sie jedoch den Ursprung und die bisherigen Träger derselben recht gekannt und gewürdigt hätte. [1])

Kirche geboren, sich mit logischen Abstractionen begnügt." Schmidt, Essai etc. S. 363.

[1]) Tacit. A. II, c. 85: Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque expellendis factumque patrum consultum, ut quatuor millia libertini generis ea superstitione infecta in insulam Sardiniam veherentur. Be-

In diesen entwickelten Momenten scheint uns eine hinreichende Erklärung der reineren Lehren Seneca's und seines Fortschrittes über den Stoicismus zu liegen, [1]) und das Räthselhafte, das Schmidt ohne die Annahme christlicher Einflüsse in seiner Philosophie findet, [2]) sich natürlich zu erklären. Viel eher würde uns seine Philosophie als ein psychologisches Räthsel erscheinen, wenn er wirklich das Christenthum gekannt hätte, und doch über die wichtigsten Fragen, wie über Gott, über die Seele und ihre Unsterblichkeit, neben den herrlichsten Aussprüchen hierüber, sich wieder sceptisch und schwankend äußern und sogar, wie es öfters der Fall ist, als letzte Zuflucht im Unglück den Selbstmord [3]) empfehlen konnte. Bei einem Schriftsteller, der so viel empfänglichen Sinn und Eifer für die Wahrheit besaß, wäre eine solche rathlose Haltung nicht wohl erklärbar, wenn er christliche Quellen wirklich benützt hätte; wohl ist sie aber natürlich und leicht erklärlich, wenn ihm die geoffenbarte Wahrheit noch verschlossen und er auf Ahnungen der Wahrheit beschränkt blieb, die bei all ihrer Erhabenheit von völliger Klarheit und Ueberzeugung doch noch ferne waren. Das christliche Alterthum hat Seneca als einen noch ganz auf heidnischem Standpunkt stehenden Zeugen für die Wahrheit des Evangeliums angesehen und hochgeachtet, und als solchen betrachten und ehren auch wir

---

deutungsvoll ist in dieser Hinsicht die Aeußerung Seneca's selbst über den weitgreifenden Einfluß des Judenthums (August. de civit. dei VI, c. 10): „Schon so weit ist es mit diesem lasterhaftesten Volk gekommen, daß es in allen Ländern Aufnahme gefunden hat; die Besiegten haben den Siegern Gesetze gegeben;" vgl. Ep. 108, 22. Dio Cass. hist. l. 37, 17.

[1]) Auch Moehler (theolog. Quartalschrift, Tübingen 1834, S. 93) findet in Seneca keine christlichen Einflüsse, sondern eine natürliche Entwicklung der Principien der Humanität.

[2]) Essai etc. p. 379: Sans cette influence chrétienne Sénèque est un énigme, et cette influence elle-même est loin d'être inexplicable; nous sommes persuadé, que nous sommes ici en présence d'effets produits par l'influence de la charité chrétienne.

[3]) Ep. 77; de ira l. III, c. 15; de prov. c. 6.

denselben; keineswegs vermöchten wir ihn aber zu begreifen und zu achten, wenn er, wie man in neuerer Zeit wieder mit so viel Zuversicht behauptet hat, ein Vertrauter der Apostel, oder doch mit ihren Schriften bekannt gewesen wäre; denn „liest man ihn als Heiden, so schreibt er christlich; liest man ihn aber als Christen, so schreibt er heidnisch" (Erasmus).[1])

Auf die Frage also, aus welchen Quellen Seneca die mit dem Christenthum übereinstimmenden Lehren seiner Philosophie geschöpft habe, weisen wir hin auf die erste und ursprünglichste Erkenntnißquelle übersinnlicher Wahrheiten, aus welcher Socrates, Plato und alle großen Weisen des Alterthums das Wahre in ihren Lehren geschöpft haben, auf die Vernunft, von deren natürlichem Gesez der große Apostel der Heiden an die Römer schreibt: „Wenn aber Heiden, obgleich sie kein geoffenbartes Gesez (wie die Juden) haben, aus natürlichem Gefühle die Forderungen des Gesezes erfüllen, so sind sie, die das Gesez nicht haben, sich selbst ein Gesez. Sie beweisen, daß die Forderung des Gesezes in ihre Herzen geschrieben ist, indem das Gewissen ihnen Zeugniß gibt und die Gedanken sich untereinander anklagen oder entschuldigen." Röm. II, 14. „Was von Gott erkennbar ist, das ist ihnen vor die Sinne gelegt; Gott hat es ihnen versichtbaret; denn das Unsichtbare von ihm, nämlich seine ewige Macht und Gottheit, ist seit der Schöpfung der Welt durch die Betrachtung seiner Werke so erkennbar, daß sie nicht zu entschuldigen sind." Röm. I, 19.[2]) In der Vernunft also, diesem Ebenbilde Gottes, besizt die Seele eine natürliche Erkenntnißquelle der höchsten religiösen und sittlichen Wahrheiten und je eifriger und redlicher das Streben nach der Wahrheit ist, desto deutlicher

[1]) Præf. ad Sen. opera Basil. 1529: etenim, si legas illum ut paganum, scripsit christiane; si, ut christianum, scripsit paganice.

[2]) Vgl. Origines contra Cels. l. I, c. 4. „Gott hat in die Seelen aller Menschen die Grundsäze und Regeln des sittlichen Handelns eingepflanzt, um sie in ihrem Leben zu leiten, damit sie keine Entschuldigung haben am Tage des Gerichtes, als ob sie das Gesez nicht gewußt hätten."

und reiner treten jene ins Bewußtsein; daher ein alter christlicher Apologete in bezeichnender Weise sagt: Die Seele sei von Natur aus christlich (anima natura christiana). Selbst nach dem Sündenfall, durch welchen das Licht der Vernunft verdunkelt und die Reinheit der ursprünglichen religiösen und sittlichen Erkenntnisse getrübt worden ist, blieben in der Seele Ahnungen und dunkle Erinnerungen der Uroffenbarung und eine unauslöschliche Sehnsucht nach der Wahrheit, wie ein Heimweh nach dem verlorenen Vaterlande zurück; und dieses Sehnen und Streben nach Wiedererlangung der verlorenen geistigen Güter fand seinen Ausdruck in der Philosophie des Heidenthums. Wir weisen ferner hin auch auf die Wirksamkeit des Logos in der Heidenwelt, von welchem der Eingang des erhabensten und tiefsinnigsten Evangeliums lehrt: „In ihm, dem Logos, war Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Dies Licht leuchtet in der Finsterniß; aber die Finsterniß faßte es nicht." (Joh. I, 4.)[1]). Schon in der vorchristlichen Zeit hat dieses göttliche Licht in die Herzen der abgefallenen Menschheit hineingeleuchtet, um in ihnen die Grundwahrheiten der Religion als die nothwendigen Anknüpfungspunkte für die künftige Erlösung lebendig zu erhalten, und das göttliche Wort hat durch den Mund der Propheten und Weisen zu Juden und Heiden gesprochen und durch sie jene Grundwahrheiten von Zeit zu Zeit wieder bezeugen lassen, bis endlich in der Fülle der Zeiten der Logos selbst Mensch geworden und die volle Wahrheit gebracht hat. Alle Wahrheit also, sowohl die aus der natürlichen Erkenntnißquelle der Vernunft fließende, als auch die auf dem übernatürlichen Wege der Offenbarung mitgetheilte, hat zur lezten Quelle die göttliche Vernunft, den Logos, und die Philo-

[1]) Vgl. Justin Martyr Apol. 2, 8: *διὰ τὸ ἐμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου.* Von diesem *λόγος σπερματικός* der griechischen Kirchenväter, unter welchem das Walten des göttlichen Geistes in der Heidenwelt gemeint ist, muß der stoische pantheistische *λόγος σπερματικός* wohl unterschieden werden.

sophie als das Erzeugniß menschlicher Vernunftthätigkeit, und das Christenthum als die Offenbarung göttlicher Vernunft zeugen gegenseitig von einander, indem die Philosophie gewisse Grundwahrheiten der Religion entwickelt und durch sie die Menschheit für das Evangelium vorbereitet, das Christenthum aber die vollständige Wahrheit in der reinsten Gestalt und mit göttlicher Sanction gebracht hat. [1])

Einer der ehrwürdigsten Zeugen aus der alten Philosophie ist Seneca und in ihm offenbaret sich mehr als in einem der früheren einerseits die natürliche Würde des Menschengeistes, andererseits aber auch dessen Unzulänglichkeit und Hilfsbedürftigkeit seit dem Sündenfalle; in Seneca erblicken wir den vollkommensten Repräsentanten sowohl der Vorzüge als auch der Mängel und Schwächen der alten Philosophie. Seine Lehren übertreffen an Würde und Reinheit alle älteren philosophischen Systeme und kommen der christlichen Wahrheit am nächsten, ja manchmal scheinen sie auch der Fassung und dem Ausdrucke nach mit den Worten der hl. Schriften übereinzustimmen, obgleich diese oft hervorgehobene Uebereinstimmung bei genauerer Untersuchung sich nicht immer bewährt. [2]) Seine vielgelesenen Schriften mit ihren reineren Lehren sind unläugbar auch ein wichtiger Factor geworden in dem religiösen und sittlichen Auflösungs- und Umbildungsprocesse des Heidenthums. Durch sie verlor nämlich der heidnische Aberglaube, an welchen die Philosophie, und besonders die stoische mit ihren allegorisirenden und symboli-

[1]) Der christliche Philosoph Justinus M. drückt dieses Verhältniß so aus: „Die Lehren Plato's, der Stoiker und Anderer sind dem Christenthum nicht fremd und feindselig, aber sie sind ihm nicht durchaus gleich. Jeder von diesen hat durch den in ihm wirkenden Logos Einiges Wahre erkannt und ausgesprochen. Was also Wahres und Gutes bei allen Philosophen sich findet, das gehört uns Christen an." Apol. II, 13.

[2]) Eine ausführlichere Besprechung der übereinstimmenden Lehren und Stellen wird im lezten Abschnitte stattfinden.

sirenden Erklärungen der Mythen bisher mehr oder weniger anzuknüpfen gesucht hatte, in den gebildeteren Kreisen des Heidenthums selbst seinen lezten Halt, die reineren Vorstellungen fingen an Gemeingut zu werden [1]) und man wurde für die neue christliche Religion, die anfangs wegen ihres niedrigen Ursprungs und ihres unscheinbaren Auftretens in ihren ersten Bekennern verachtet worden war, allmählig aufmerksamer, freundlicher und empfänglicher gestimmt, da man das, was Seneca und die größten Denker des Alterthums nur theilweise geahnt und in unsicheren Andeutungen ausgesprochen hatten, in dieser Religion weit vollständiger, klarer und reiner, alle religiösen Fragen genügend und mit göttlicher Sanction beantwortet und alle sittlichen Bedürfnisse vollkommen befriedigt fand. Was einer der größten christlichen Philosophen des Alterthums, Clemens von Alexandrien, gegen Anfang des 3. Jahrhunderts von der bessern heidnischen Philosophie überhaupt ausgesprochen hat, daß sie für viele Heiden ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, eine Führerin und Erzieherin für das Christenthum sei, das können wir unter den alten Philosophen mit dem größten Rechte auf Seneca anwenden, und hierin liegt nach unserer Ansicht der größte Werth und die tiefste Bedeutung seiner Philosophie.

Aber es offenbaret sich zugleich auch in Seneca die ganze Trostlosigkeit des Heidenthums und die Unzulänglichkeit und Hilfsbedürftigkeit der von der christlichen Offenbarung noch nicht erleuchteten Vernunft. Das Heidenthum mit seiner Philosophie hat Aehnlichkeit mit dem Zustande verirrter Wanderer, welche in einer langen Winternacht bei dem Scheine leuchtender Gestirne vergebens sich bemühen, den verlorenen rechten Weg wieder zu finden, und darum sehnlichst nach dem Aufgang des alle Finsterniß und Ungewißheit verscheuchenden Tagesgestirnes seufzen. Es ist nämlich der heidnischen Philosophie eigen, daß sie

[1]) „Sénèque divinise si éloquemment l'âme vertueuse, qu'on est tenté de le placer parmi les sages dont l'enthousiasme moral préparait le monde aux sublimes leçons de l'Evangile." Villemain, Mélanges t. III. p. 235.

es trotz vieler Lichtblicke doch nicht zur vollen Klarheit und zur unerschütterlichen Ueberzeugung bringen kann und vergebens darnach ringt, die Finsterniß, welche seit der Sünde sich über den menschlichen Geist ausgebreitet hat, gänzlich zu durchbrechen. Die herrlichsten Lehren, die sich in der alten Philosophie und besonders bei Seneca ausgesprochen finden, erscheinen mehr nur als Ahnungen eines bessern religiösen und sittlichen Gefühles, und nicht als sichere Ueberzeugung; die trefflichsten Aussprüche werden oft wieder abgeschwächt und entkräftet durch Schwanken und Zurückfallen zu scheinbar überwundenen Irrthümern, durch Inconsequenzen und Widersprüche; es fehlt an einer festen Grundlage und innern Harmonie und dem Ganzen an einer höhern Beglaubigung; und darum können auch alle noch so schönen und wahren Lehren für das sittliche Leben nicht wahrhaft fruchtbar werden. Es dient daher die Philosophie Seneca's selbst wieder zum Beweise, daß es dem Menschengeiste ohne höhere Erleuchtung und Unterstüzung unmöglich ist, die volle Wahrheit zu finden, die einzelnen gefundenen wahren Lehren zweifellos zu glauben und sich ihnen auch im Leben ganz und rückhaltslos gefangen zu geben; sie dient zum Beweise der Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, wodurch die Wahrheit, welche die Besten des Alterthums gleichsam nur von Ferne gesehen, oder in einzelnen lichten Blicken und Ahnungen erkannt hatten, vollständig und klar und mit dem Siegel göttlicher Sanction mitgetheilt werden sollte; wie ja schon Plato in höchst bedeutungsvoller Weise den Wunsch geäußert hat, es möchte ein Bote vom Himmel kommen und den peinlichen Zweifeln über die Wahrheit durch sein Wort und sein Ansehen ein Ende machen; der Mensch könne nämlich nur dann die Wahrheit fest glauben, wenn sie ihm durch ein göttliches Wort mitgetheilt und bekräftigt würde. [1])

Außer diesem Schwanken zwischen der stoischen Lehre und

[1]) Plat. republ. 214. ed. Bipont. und im Phædon: *εἰ μή τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιοτέρου σχήματος ἢ λόγου θείου τινὸς διατορευθῆναι.*

würdigeren Ansichten wurden aber dem Seneca auch noch solche Widersprüche vorgeworfen, [1]) welche bei genauerer Betrachtung sich als nur scheinbar oder doch unbedeutend herausstellen. Da er seine Lehren nicht in systematischer Darstellung vorträgt, sondern immer nur einzelne nach besonderen Veranlassungen und Bedürfnissen entwickelt, so hebt er, von der Lebhaftigkeit seines Geistes und von dem Eifer für die Wahrheit, welche er einschärfen will, fortgerissen, nicht selten den Werth einer Lehre so sehr hervor, daß er mit seinen Aeußerungen an andern Orten in Widerspruch zu kommen scheint; es ist dies eine Eigenthümlichkeit der lange von ihm geübten Redekunst, den Gegenstand, den sie gerade behandelt, vor allen andern nachdrücklich hervorzuheben. So z. B. wenn er von der Undankbarkeit handelt, macht er sie zu dem größten aller Verbrechen (de benef. I, 10), ein andermal aber ist es der Zorn (de ira II, 36). Ohne Freundschaft ist kein Gut angenehm (nullius boni sine socio jucunda possessio est (Ep. 6); der Weise dagegen ist sich selbst genug und bedarf keines Andern. Alles ist uns fremd, ruft er Ep. I aus, nur die Zeit ist unser u. s. w. Solche rhetorische Uebertreibungen lassen sich durch Vergleichung mit seinem ganzen philosophischen Standpunkte leicht auf ihren wahren Sinn und ihr richtiges Maß zurückführen. Andere ihm vorgeworfene Widersprüche erklären sich, wenn man unterscheidet, ob er die Ideale der Weisheit und Tugend schildern und dafür begeistern, oder wirkliche sittliche Zustände beschreiben und zur Einkehr in sich selbst mahnen will. Der ideale Weise ist fehlerlos (Ep. 66. Ep. 71. de benef. IV, 26. VII, 13), frei von allen Leidenschaften (de ira I. Ep. 116.), erhaben über äußere Schicksale (de prov. c. 2, 5. de const. c. 2. 5 und 7), sein Kampf mit dem Schicksal ist das erhabenste Schauspiel (Ep. 64. de prov. c. 2), er ist Gott gleich, nur die Zeit ausgenommen (de prov. c. 1);

[1]) Mosheim ad Cudworth, syst. intell. t. I, p. 664 und in den Darstellungen von Ritter und Zeller.

dagegen der Mensch, wie er wirklich ist, und selbst der beste und im uneigentlichen Sinne weise genannte, ist niemals frei von Schwächen, Irrthum und Schuld (Ep. 57. Ep. 11); wir Alle sind unter dem Fluche des Irrthums und der Sünde und vermögen Gott nachzufolgen, nur soweit es die menschliche Schwäche erlaubt (de benef. I, 1). Was aber den Vorwurf betrifft, daß Seneca Anforderungen an den Menschen stelle, z. B. die Ausrottung aller Affecte (Ep. 116. de ira I.), die mit der von ihm so oft geschilderten Schwäche des Menschen und mit anderen Erklärungen im Widerspruch stehen, so erklärt er sich selbst hierüber also: „Man hält uns Stoikern allgemein entgegen, ihr stellt zu harte Lehren auf; wir sind schwache Menschen (homunciones), Alles können wir uns nicht versagen (vgl. dieselben Vorwürfe gegen die Stoiker bei Cicero pro Murena c. 31). Allerdings gehen einige unserer Lehren über das Maß hinaus, damit sie zu dem wahren und ihnen gebührenden kommen. Man muß nämlich mehr verlangen, als genug ist, damit so viel geleistet wird, als genug ist" (de benef. VII, 22). [1]) Endlich löst sich mancher scheinbare Widerspruch, wenn man genauer auf den Standpunkt achtet, auf welchen er sich bei seinen Belehrungen stellt; nicht immer schöpft er seine Lehren nur aus der Philosophie, sondern als Erzieher und Sittenlehrer, der das menschliche Herz genau kennt und weiß, für welche Vorstellungen es jedesmal am empfänglichsten ist, bequemt er sich oftmals in seinen Lehren dem Seelenzustande und der Fassungskraft seiner Leser an und spricht zu ihnen mit Ansichten und Gründen aus dem allgemeinen Bewußtsein und dem täglichen Leben; solche absichtlich mehr populär gehaltenen Ausführungen finden sich in allen seinen Schriften, besonders aber in den Trostschreiben.

[1]) Anderwärts bezeichnet er es jedoch selbst als verkehrt, daß die stoische Lehre dieselben sittlichen Anforderungen an den erst nach Weisheit Strebenden, wie an den wirklichen Weisen stelle, vgl. die S. 50 angeführte Stelle Ep. 72, 30.

§ 5.

Begriff, Aufgabe und Eintheilung der Philosophie.

Plato und Aristoteles hatten das philosophische Wissen als Selbstzweck, als das eigentliche und lezte Ziel des Philosophirens und als die Vollendung aller Geistesthätigkeiten erklärt. Die Stoiker dagegen hielten dasselbe nur für das nothwendige Mittel zum vernunftgemäßen Handeln und gaben dadurch der Philosophie einen vorherrschend practischen Zweck, den der Verwirklichung der vollkommenen Tugend oder des höchsten Gutes. Unter Tugend verstanden sie aber im weiteren Sinne die vollkommene oder dem Zwecke entsprechende Beschaffenheit einer Sache und nahmen eine dreifache Seite derselben, eine λογικὴ, φυσικὴ und ἠθικὴ an; eine Unterscheidung, welche ihnen auch das Eintheilungsprincip der Philosophie bildete. Die Vereinigung jener drei Seiten der Tugend erzeugt die vollkommene Tugend oder Weisheit (σοφία); diese ist also Wissen (ἐπιστήμη) des Menschlichen und Göttlichen und zugleich practisches Verhalten. Die Philosophie aber ist, wie es der Name bezeichnet, Liebe und Streben nach dem Wissen und nach der Tugend zugleich und Uebung und Bethätigung derselben als der einzigen wahrhaft nüzlichen Kunst. An diese stoische Auffassung von dem Wesen und der Aufgabe der Philosophie schließt sich Seneca vollständig an. Indem er an mehreren Orten sich über den Begriff und die Aufgabe der Philosophie ausspricht (z. B. Ep. 89. 94. 95), wirft er (Ep. 89, 4, sq.) auch die Frage auf: „welcher Unterschied stattfinde zwischen dem Begriff sapientia = Weisheit und dem der Philosophie." „Die Weisheit, antwortet er, ist das vollkommenste Gut des menschlichen Geistes, der vollkommene und nach allen Seiten hin vollendete Geist [1]); die Philosophie dagegen ist die Liebe und das Streben nach

[1]) Ep. 117, 12: sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta; ars enim vitæ est. Ep. 45: est perfecta ratio.

dieſem Gute; ſie verhält ſich zur Weisheit wie das Streben zum verwirklichten Ideal, wie der Weg zum erreichten Ziele, wie das Mittel zum Zwecke." „Die vollkommene Weisheit oder Tugend offenbart ſich aber nach zwei Seiten: in der Wiſſenſchaft von den göttlichen und menſchlichen Dingen (vgl. Ep. 71. 89. 45. 76, 9—11) und in dem tugendhaften Handeln; man muß ſowohl lernen, als auch das Gelernte durch Handeln bethätigen." [1]) „Sie iſt die ununterbrochene Gleichförmigkeit und Uebereinſtimmung unſerer Geſinnungen und unſeres Lebens" (Ep. 20, 5). Die Weisheit iſt aber eine Kunſt, die des rechten Lebens (Ep. 29, 3); nur die Anlagen und die Keime der Tugenden ſind uns Allen von Natur gegeben; dieſelben müſſen aber entwickelt und durch Lernen und lange Uebung zur wirklichen Sittlichkeit ausgebildet werden. [2]) Der Weg zur Erlangung dieſer höchſten Kunſt oder der Weisheit iſt die Philoſophie. Dieſe iſt ebenfalls zugleich Wiſſen oder Theorie, und Praxis oder Ausübung der Tugend (Ep. 95, 10). „Die Philoſophie iſt nicht bloßes Wiſſen, ſondern auch eine gewiſſe Seelenbeſchaffenheit; denn der iſt noch nicht weiſe, der gelernt hat, was man thun oder laſſen ſoll, wenn er ſich nicht auch in die Wahrheit hineingelebt und ſeine Seele darnach umgebildet hat" (Ep. 94, 48). „Die Philoſophie kann nicht ohne die Tugend, und die Tugend nicht ohne die Philoſophie ſein; die Philoſophie iſt das Streben nach Tugend, aber vermittelſt der Tugend ſelbſt" (Ep. 89, 8). Ein ähnlicher Unterſchied, wie zwiſchen sapientia und philosophia, findet zwiſchen den entſprechenden Begriffen sapiens und philosophus ſtatt; jenes iſt der ideale Weiſe, der das vollkommene Wiſſen und die vollkommene Tugend beſitzt, [3]) in Wirklichkeit aber höchſt ſelten, oder gar nie auf Erden gelebt hat; [1]) letzterer, der philosophus, iſt der Jünger der Weisheit, der ſich jenem Ideal immer mehr anzunähern ſucht.

Nach der Lehre des Stoicismus gibt es aber zwiſchen den vollkommen Weiſen und den Nichtweiſen oder Thoren (*μωροί*) kein Mittleres, keinen Anfang und Fortſchritt, keine Grade in der Weisheit; [2]) denn der ſogenannte Fortſchritt (*προκοπή*) iſt nur allmählige Entfernung von der Thorheit, aber kein wirkliches Eintreten in die Weisheit ſelbſt. Da nun aber der vollkommen Weiſe nach dem Geſtändniß der Stoiker ſelbſt (Plut. de rep. St. c. 50. de comm. not. 26. 28. 29. 30) auf Erden ſich nicht findet, ſo fallen alle Menſchen und mit ihnen die Philoſophen ſelbſt der Claſſe der Nichtweiſen zu, ſo daß dieſe abſtracte Scheidung zwiſchen Weiſen und Nichtweiſen als abſolut verſchiedener Zuſtände als durchaus unpractiſch und den eigenen Erklärungen der Stoiker von philosophia widerſprechend erſcheint. Seneca nimmt zwar ſeinen Worten nach ebenfalls dieſe ſchroffe Unterſcheidung an, [3]) mildert ſie aber doch thatſächlich dadurch, daß er mit einigen Stoikern drei Claſſen von Fortſchreitenden aufſtellt, die zwar noch nicht zu den Weiſen ſelbſt gehören, der Vollendung aber ſehr nahe kommen. Die erſte Claſſe bilden diejenigen, welche zwar viele, aber noch nicht alle Fehler abgelegt haben; die zweite die, welche von Fehlern frei, aber vor dem Rückfall noch nicht ſicher ſind; die dritte und höchſte Claſſe

---

[1]) Ep. 94, 48: Pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione: et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes; vgl. ad Serenum V, 1.

[2]) Ep. 90, 2: Sapientia ars est, cujus scientiam nulli (dii) dederunt; facultatem omnibus; vgl. Ep. 108, 8.

[3]) Schilderungen des idealen Weiſen: Ad Serenum c. 7, 2. de tranq. an. c. 7, 4, 5. Ep. 53, 11. 71, 26. 72, 7. 77, 3. de prov. c. 1.

[1]) Ep. 42, 1: Nam ille (vir bonus) tanquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur. ad Seren. 7, 1. de tranq. an. c. 7, 4, 5. de vita beat. c. 17.

[2]) Diog. Laert. VII, 127: *Ἀρέσκει αὐτοῖς, μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας.* Vgl. Plutarch. de abs. Stoicorum c. 2.

[3]) Ep. 71, 18. Ep. 75, 8: Quid ergo, infra illum nulli gradus sunt? statim a (nach Haaſe) sapientia præceps est? non, ut existimo; nam qui proficit, in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis diducitur. Inter ipsos proficientes magna sunt discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur sq. vgl. Ep. 71, 30, 34. de constant. c. 8. Ep. 72, 34. Ep. 16, 1. 57, 2. 92, 26. 94, 47.

umfasse die, welche ihre Fehler abgelegt, das Rechte erfaßt haben und vor dem Rückfall sicher sind, aber noch nicht das Bewußtsein und die unerschütterliche Gewißheit ihrer Vollendung besizen. Den Angehörigen dieser Classe nennt er einen vir bonus zweiten Ranges (secundae notae); er stehe zwar noch außerhalb der eigentlichen Weisheit, sei ihr aber ganz nahe, und dieses Ziel sei in diesem Leben gewöhnlich das höchste, und er (Seneca) selbst würde sich glücklich preisen, wenn er zu dieser Classe gehörte. Das Verhältniß aber zwischen den Fortschreitenden und den eigentlich Weisen (dem vir bonus primae notae) bezeichnet er also: „Zwischen einem Manne von vollendeter und einem andern von fortschreitender Weisheit ist derselbe Unterschied, wie zwischen einem gesunden und einem aus schwerer und langer Krankheit sich erhebenden" (Ep. 72, 6—11).[1] Das Weitere hierüber wird in der Ethik in der Lehre vom Tugendideal entwickelt werden.

Gegenstand der Philosophie sind die göttlichen und menschlichen Dinge, um rücksichtlich ihrer die Wahrheit zu finden (Ep. 88, 33. 90, 3). Den Beisaz „die Ursachen der Dinge," welchen unter Anderen auch Cicero (de fin. II, 27) macht, hält Seneca für überflüssig, weil die Ursachen schon im Begriff des Göttlichen miteingeschlossen seien (Ep. 89, 5). Die einzelnen Fragen, welche über die göttlichen und menschlichen Dinge abgehandelt werden, sezt er an vielen Orten, freilich nicht in wissenschaftlicher Ordnung und Vollständigkeit auseinander;[2] so z. B. praef. ad l. I quaest. natur.: „Eine große und umfangreiche Sache ist es um die Weisheit. Sie handelt von Gott

[1] Der scheinbare Widerspruch mancher Aeußerungen, nach welchen der Weise bald als vollkommen und fehlerfrei, bald als der menschlichen Schwäche unterworfen geschildert wird, hebt sich durch diese Unterscheidung des wahrhaften oder idealen Weisen und des sapiens im Sinne von philosophus, der nur uneigentlich weise genannt wird und erst in der Annäherung zur Weisheit begriffen ist. Oft werden nämlich sapiens und philosophus auch unterschiedslos gebraucht, wie die entsprechenden Substantiva.

[2] Ep. 65, 19—21. Ep. 88, 33—35. Ep. 90, 26—30, 34, 35. de otio ad Seren. c. 4, 2. c. 5, 5. de brevit. vit. c. 19, 1.

und seinem Wesen, ob er vor der Welt gewesen und sie geschaffen habe, ob auch die Materie durch ihn hervorgebracht, oder gleich ewig mit ihm sei, wie er die Welt aus der Materie gebildet, Ordnung und Gesezmäßigkeit in Alles gebracht habe." (Ep. 65, 17): „Sie handelt über die Anfänge, die Entstehung und die Gesezе des Weltganzen." „Unzählige Fragen (Ep. 88, 34) gibt es auch über die menschliche Seele, über ihren Ursprung, ihr Wesen, ihre Dauer und Zukunft, ob sie sterblich sei oder nicht. Ebenso erheben sich viele Fragen über das Sittlichgute, seine Unterscheidung vom Bösen und Verwirklichung im Leben;" lezteres bringt den Geist zur Vollendung und ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie.[1]

Der lezte Zweck der Philosophie ist also ein durchaus practischer. Sie soll die Kunst des rechten Lebens lehren,[2] die Führerin und Erzieherin zur wahren Religiosität und Sittlichkeit sein (Ep. 37, 3, seq. Ep. 104, 16). Mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit verweilt Seneca bei der Schilderung der practischen Zwecke der Philosophie; außer den schon oben angeführten Stellen mögen hier noch einige der bezeichnenderen Plaz finden: „Die Philosophie (Ep. 16, 3) bildet und gestaltet den Geist, ordnet das Leben, leitet die Handlungen, zeigt, was zu thun und zu unterlassen sei, sie sizt am Steuerruder und lenkt durch gefährliche Stellen den Lauf der Unsicheren." „Sie lehret (Ep. 90, 3) Verehrung der Gottheit, Liebe zur Menschheit, zeigt, daß alle Menschen Glieder Eines Staates sind, welcher von der Gottheit regiert wird; ihr unzertrennliches Gefolge sind Gerechtigkeit, Liebe, Frömmigkeit und alle

[1] Ep. 88, 28: Una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili, quæ soli philosophiæ competit.

[2] Seneca bei Lactant. inst. III. c. 15, 1: „Die Philosophie ist nichts anderes, als die rechte Lebenstheorie oder die Wissenschaft des sittlich guten Lebens oder die Kunst der rechten Lebensweise. Wir werden nicht irren, wenn wir sie das Gesetz des sittlich guten Lebens nennen, und wer sie als die Regel und Norm des Lebens bezeichnet, hat ihr den rechten Namen gegeben."

übrigen Tugenden." Das Wissen ist nothwendig, aber es ist nicht Selbstzweck, sondern hat nur Werth als Mittel für das sittlich gute Leben, insofern wahre Sittlichkeit nur aus richtiger Einsicht und aus wahren Begriffen hervorgeht. [1]) Als Vorbild eines wahren Philosophen stellt er den Socrates dar, welcher die ganze Philosophie auf das Leben bezogen, und als ihre Aufgabe bezeichnet habe, das Gute von dem Bösen zu unterscheiden. [2]) Durch diese Beschränkung des Wissens auf das, was unmittelbar für das sittliche Leben fruchtbar ist, hat sich Seneca weit von den älteren Stoikern entfernt, welche viele, mit dem sittlichen Leben in keinem engern Zusammenhang stehende Untersuchungen in der Logik und Metaphysik mit großem Eifer ausführten. Zu wiederholtenmalen klagt er, daß sich die Philosophie von ihrer wahren Aufgabe mehr und mehr in das Gebiet unfruchtbarer Speculation verloren habe, zu einem bloßen Spiel des Scharfsinnes, zu einem Tummelplaz aller möglichen unnüzen oder fremdartigen Fragen herabgesunken sei, und einen unnüzen Ballast aus der Philologie, Mythologie, Rhetorik und Geschichtschreibung [3]) mit sich schleppe. Sein Tadel hierüber trifft hauptsächlich die Stoiker oft und nachdrücklich, weil sie sehr viel Ueberflüssiges, ja Schädliches in die Philosophie hereingezogen

[1]) Ep. 95, 57: Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi fuerit rectus; ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitæ leges perceperit et quid de quoque judicandum sit, exegerit, nisi res ad verum redegerit.

[2]) Ep. 71, 7: Socrates, qui totam philosophiam revocavit ad mores, et hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere; vgl. Cicero Tusc. V, 4.

[3]) Ep. 108, 23: Quæ philosophia fuit, facta philologia est. Ep. 88, 42: Philosophi quantum habent supervacui! quantum ab usu recedentis? ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et conjunctionum ac præpositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris; quidquid in illorum artibus supervacuum erat, transtulere in suam: sic effectum est, ut diligentius scirent loqui quam vivere etc.

und statt ihren Eifer vor Allem practischen Fragen zuzuwenden, an rein dialectische, unfruchtbare Untersuchungen ihre Zeit und ihren Scharfsinn verschwendet hätten. Nicht blos den gelehrten Kram der Grammatiker und die spizfindigen sophistischen Schlüsse will er als unnüz aus der Philosophie verbannt wissen, sondern er behauptet auch von den metaphysischen Erörterungen über das Sein, welche die Eleaten Zeno und Parmenides begonnen und die Platoniker und Stoiker eifrig fortgesezt hatten, sowie von den Untersuchungen der Sceptiker, welche Chrysipp so eifrig beschäftigten, daß sie unfruchtbar und überflüssig seien; denn die Weisheit sei eine einfache Sache und nur unsere Unmäßigkeit sei es, welche der Philosophie ihre große Ausdehnung gegeben habe. „Alle diese Dinge machen keine gute, sondern nur gelehrte Leute; wenig Kenntnisse sind zu einer rechten Gesinnung nothwendig; aber wir leiden, wie in allen übrigen Dingen, so auch in der Philosophie an dem Uebermaß; wir lernen nicht für das Leben, sondern für die Schule" (Ep. 106, 12). „Wie viel Ueberflüssiges, ruft er (Ep. 88, 42) aus, wie viel Unpractisches haben die Philosophen!" „Alle jene (rein dialectischen) Untersuchungen gehören nur zu den Außenwerken der Weisheit, nicht zur Weisheit selbst; wir aber müssen uns mit ihr selbst beschäftigen" (Ep. 117, 8). Manche Dinge, womit sich die älteren Stoiker eifrig beschäftigt hatten, wie z. B. die Bildung und Auflösung von Trugschlüssen, die Fragen über die Körperlichkeit gewisser Begriffe, bezeichnet er geradezu als schädlich und verwerflich, weil sie viele Zeit in Anspruch nehmen, den Geist niederdrücken und von dem Einen und höchsten Ziele — der Kunst weise zu leben und selig zu sterben ablenken. [1]) „Viele Zeit raubte jenen die Beschäftigung mit ver-

[1]) Ep. 117, 19: Hæc vero (dialectica) minuunt et deprimunt, nec ut putas, exacuunt, sed extenuant animum. Ep. 88, 35: hæc tam multa, tam supervacua ex animo tollenda sunt; non dabit se in has angustias virtus, expellantur omnia; totum pectus illi vacet. Plus scire velle, quam sit satis, intemperantiae genus est. Ep. 117, 20: Obsecro vos, cur tam

fänglichen Fragen (Sophismen), welche den Scharfsinn unnützerweise in Anspruch nehmen. Haben wir so viele Zeit übrig? Verstehen wir schon zu leben, schon zu sterben?" (Ep. 45, 4). Bei diesen Dingen werde sich der Weise nicht lange aufhalten, sie gleichsam nur im Vorübergehen oder von der Schwelle aus begrüßen, und alsbald in das Heiligthum wahrer Weisheit selbst eintreten und in ihm ausschließlich verweilen.[1]) Wenn dessenungeachtet Seneca selbst öfters in seinen Briefen sich auf die Erörterung solcher unfruchtbaren Fragen einläßt (z. B. Ep. 58. 106. 113. 117.), so geschieht es auf die Bitten seines Freundes Lucilius und ihm zu Gefallen, und er begnügt sich, entweder einfach die Ansicht der Stoiker anzuführen, oder sie nach den allgemeinen Grundsäzen des stoischen Systems zu beantworten, unterläßt aber dabei nie, nachdrücklich zu erinnern, daß solche Untersuchungen unfruchtbar, bloße Spiele des Scharfsinns und des wahren Weisen unwürdig seien. Das wahre Philosophiren bestehe vielmehr darin, daß wir Alles Wissen sofort für unser sittliches Leben fruchtbar machen. „Die Philosophie lehrt handeln, und nicht sprechen, und verlangt, daß Jeder nach ihren Gesezen lebe, daß das Leben nie den Lehren widerspreche und immer sich selbst gleich bleibe" (Ep. 20, 2). „Was ist also wahre Weisheit? Immer dasselbe wollen und dasselbe nicht wollen" (Ep. 20, 5).[2]) Er findet daher auch nur für die practische Philosophie, besonders aber für die specielle Moral größere Ausführlichkeit nothwendig; logische und metaphysische

necessariam curam majoribus melioribusque debitam in re nescio an falsa, certe inutili terimus; und ähnlich oftmals.

[1]) Ep. 71, 6: „Richte dich auf, mein Lucilius, und verlaß jene Schulphilosophie, welche den herrlichsten Gegenstand zur Sylbenstecherei herabwürdigt und den Geist mit kleinlichen Lehren abschwächt; werde ähnlich denen, welche die Philosophie erfunden haben, und nicht denen, welche sie lehren und dahin arbeiten, daß sie mehr als schwierige, denn als ernste Beschäftigung erscheint."

[2]) Ep. 16, 3: Illud ante omnia vide, utrum in philosophia an in ipsa vita profeceris; vgl. Ep. 89.

Fragen entwickelt er nur zerstreut und da, wo sie ihm eine Grundlage und einen Anknüpfungspunkt für eine Sittenlehre bieten müssen; der bei weitem größte Theil seiner Schriften ist Fragen aus der speciellen Moral gewidmet.

Werth der Philosophie. Unerschöpflich ist Seneca in Lobpreisung des segensreichen Einflusses der Philosophie nach Abzug der für das sittliche Leben unfruchtbaren Fragen. Sie erzieht den Einzelnen zur wahren Bildung, zur Frömmigkeit und Tugend, rüstet ihn aus mit unüberwindlichen Waffen gegen alle Zufälle und Schläge des Schicksals, verleiht männliche Characterfestigkeit, gibt weisen Rath, macht die Seele wahrhaft frei und Gott ähnlich.[1]) Sie bringt auch dem ganzen Menschengeschlechte die wahre Cultur und Humanität, pflanzt Glauben und Ehrfurcht vor der Gottheit in die Herzen ein, mildert und veredelt die Sitten, begründet die menschlichen Vereine und was überhaupt die Menschen wahrhaft Gutes besizen, verdanken sie der Philosophie. „Es könnte aber Einer einwenden, was nüzt mir die Philosophie, wenn es ein vorherbestimmtes Schicksal gibt, oder wenn Gott der Lenker aller Dinge ist, oder wenn der Zufall herrscht? Denn was einmal bestimmt ist, läßt sich nicht ändern und gegen den ungewissen Zufall kann keine Vorsorge getroffen werden. Entweder also hat Gott meinen Entschluß vorherbestimmt oder es ist mir durch das Schicksal Nichts frei gestellt." Die Antwort darauf ist: „Was auch immer der

[1]) Philosophia ante omnia promittit sensum communem, humanitatem et congregationem (Ep. 5, 4); promittit generi humano consilium; parem facit Deo (Ep. 48, 7); facit, ut liber sis (Ep. 37, 3, 4. 104, 16); ut tutus sis (Ep. 103, 4); in viros nos transcribit (Ep. 4, 2); inexpugnabilis murus est, quem fortuna multis machinis lacessitum non transit (Ep. 82, 5); animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium dirigit cursum; sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure; innumerabilia accidunt singulis horis, quæ consilium exigant, quod ab hac petendum est (Ep. 16, 3); vgl. die begeisterte Lobpreisung Cicero's Tuscul. V, 2.

Fall sein mag, ob das unerbittliche Schicksal oder die Gottheit oder der Zufall waltet, so muß uns doch die Philosophie zur Seite stehen und uns aufrecht erhalten. Sie wird uns lehren, daß wir der Gottheit freudig und willig gehorchen, waltet aber das Schicksal, daß wir uns in dieses mit würdevollem Muthe ergeben, herrscht aber der blinde Zufall, daß wir auch diesen standhaft ertragen" (Ep. 16, 3–6).

Eintheilung. Die seit Plato übliche und von den Stoikern festgehaltene Eintheilung der Philosophie in Logik oder Dialektik, Physik und Ethik wird auch von Seneca angenommen,[1]) ohne daß er jedoch den Eintheilungsgrund ausdrücklich anführt. Dieser Grund ist bei den Stoikern die dreifache Seite der Tugend oder Vollkommenheit, nämlich in Untersuchung und Auffindung der Wahrheit (Logik), in Erkenntniß des Wesens göttlicher und menschlicher Dinge (Physik) und im sittlichen Handeln (Ethik); und diese drei finden sich in dem Ideal des Weisen vereinigt. Sofern es sich aber um die Würde des Gegenstandes der einzelnen Theile handelt, stellten die Stoiker die Logik als bloße Hilfswissenschaft zur Erforschung und Beurtheilung der Wahrheit im Dienste der übrigen Wissenschaften an die erste, sodann die Ethik, als die Lehre vom menschlichen Handeln an die zweite, die Physik dagegen, deren Gegenstand der erhabenste, das Göttliche ist, an die dritte Stelle. In der Entwicklung und Darstellung ihres Systems jedoch behandelten sie die Ethik als die für das menschliche Verhalten wichtigste Disciplin, als das eigentliche Ziel und die Frucht alles Philosophirens zulezt. Seneca befolgt die umgekehrte Ordnung und führt die Moral als den practisch wichtigsten Theil zuerst an, sodann die Physik, zulezt die Logik. Die Aufgabe dieser drei Theile

[1]) Ep. 88, 24. Ep. 89, 9: Philosophiæ tres partes esse dixerunt maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem, rationalem; prima componit animum; secunda rerum naturam scrutatur; tertia proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant.

gibt er also an (Ep. 89, 9): „Der erste bildet den Geist zur Sittlichkeit, der zweite erforscht das Wesen der Dinge, der dritte handelt von der Bedeutung und Verbindung der Worte und von der Beweisführung, damit nicht Falsches für das Wahre sich einschleiche." Er rechtfertigt sodann diese Dreitheilung gegen die, welche die Philosophie in wenigere oder mehrere Theile zerlegen. Einige Peripatetiker, sagt er (Ep. 89, 10), fügen noch einen vierten Theil, die Politik, andere die Oeconomik, wieder andere einen Theil über die verschiedenen Stände und Berufsarten des Lebens bei; aber alles dieses sei schon in der Moral mit inbegriffen. Gegen die Epicuräer, welche nur zwei Theile annahmen, vertheidigt er die Nothwendigkeit der Logik als eines besondern Theiles; denn da sie doch über die Entstehung der Erkenntnisse und die Unterscheidung des Wahren von dem Falschen, also von den Kriterien der Wahrheit handeln müssen, so führen sie die Logik nur unter einem andern Namen (Kanonik) wieder ein und verbinden sie mit der Physik. Die Cyrenaiker lassen die Physik und Logik weg und begnügen sich mit der Moral, aber auch diese führen das Beseitigte unter anderem Namen wieder ein, denn der vierte Theil ihrer Moral, der von den Ursachen handle, sei die Physik, und der fünfte, die Lehre von den Beweisgründen, nichts anderes als die Logik. Ariston endlich aus Chios erkläre die Physik und Logik nicht nur für überflüssig, sondern auch für einander entgegengesezt; auch die Moral habe er beschnitten dadurch, daß er den speciellen Theil derselben, welcher die einzelnen Lehren und Ermahnungen enthalte, als nicht zur Philosophie, sondern zur Pädagogik gehörend, ausgeworfen habe. Aber der Weise sei ja in Wahrheit nichts anderes, als der Erzieher des Menschengeschlechtes. So erscheine also die Dreitheilung der Philosophie gerechtfertigt (Ep. 89, 10—14).

§ 6.

Logik.

Unter dem Begriffe Logik faßten die Stoiker seit Chrysipp eine Menge von wissenschaftlichen Erörterungen zusammen, welche

nur theilweise der Philosophie angehören; so handelten sie darin von der Etymologie und Synonymik, von der Rhetorik, ja sogar von der Poetik und Musik. Daher führt Seneca als Inhalt und Aufgabe der Logik im Sinne der Stoiker an: sie erforsche die eigenthümliche Bedeutung der Worte und ihre Verbindungsweise und handle von der Beweisführung, damit nicht Falsches für das Wahre sich einschleiche. Nach dem sehr äußerlichen Eintheilungsgrunde der Form der Darstellung, ob sie nämlich eine zusammenhängende oder in Fragen und Antworten sich bewegende ist, zerfällt den Stoikern die Logik in die Rhetorik, welche von den Worten, ihrem Sinn und ihrer Ordnung handelt, und in die Dialektik mit zwei untergeordneten Theilen, dem einen, welcher das Bezeichnete, die Vorstellungen und ihre Entstehung (Erkenntnißtheorie), dem anderen, welcher die Bezeichnungen oder den sprachlichen Ausdruck zum Gegenstand hat. Beide Theile haben wieder zahlreiche Unterabtheilungen, welche jedoch Seneca nicht weiter verfolgen will (Ep. 89, 17). Jene grammatischen Untersuchungen waren durch Plato und Aristoteles in die Logik eingeführt worden, indem sie an den Formen der Sprache zugleich die Formen des Denkens entwickelten, von den älteren Stoikern aber, vorzüglich von Chrysipp, wurden sie noch viel weiter ausgedehnt. Die späteren Stoiker dagegen, von Panätius an, legten auf diese Erörterungen wenig Werth und vernachläßigten sie mehr und mehr.

Seneca nun, nach seiner durchaus practischen Tendenz, will aus der Logik, die er als einen besonderen Theil der Philosophie anerkennt und rechtfertigt, Alles Unnöthige ausscheiden und sie auf ihren eigentlichen Umfang und ihre wahre Aufgabe zurückführen, wornach sie das Organon für die Erkenntniß und Beurtheilung der Wahrheit sei; ihr Werth beruhe darauf, daß aus dieser Erkenntniß auch die richtige Unterscheidung des Guten und Bösen, der wahren Güter von den gleichgültigen Dingen und so eine Frucht für das sittliche Leben gewonnen werde.[1]) Alle

[1]) Ep. 102, 4: Quædam rationalia moralibus immixta sunt. Ep. 58, 25: ex his quoque, si observaveris, sumes, quod possit fieri salutare. Ep. 90, 30: Deinde a corporalibus se ad incorporalia transtulit, veritatem et argumenta ejus excussit; post hæc, quemadmodum discernerentur vitæ ac necis ambigua; in utraque enim falsa veris admixta sunt.

anderen Untersuchungen aber, welche von den älteren Stoikern mit so viel Vorliebe und Scharfsinn ausgeführt wurden, auf das sittliche Leben aber keinen Einfluß haben, grammatische, sophistische und rein dialectische Fragen verweist er aus der Logik[1]) und will sie höchstens als propädeutische Beschäftigung, als Uebung des Scharfsinnes, oder auch als Mittel der Erholung nach ernsteren Studien gelten lassen.

Wir beschränken uns nun darauf, die wenigen Aeußerungen in den Schriften Seneca's, die sich auf die Logik nach ihrer heutigen Auffassung beziehen, nach den zwei Gesichtspunkten der Erkenntnißlehre und der formalen Logik zusammenzustellen.

Erkenntnißlehre. Der Inhalt dieser Wissenschaft ist die Lehre von der Entstehung der Erkenntniß und den Kriterien der Wahrheit. Während Plato die Erkenntniß aus angeborenen Ideen entstehen ließ, erklärte sie Aristoteles auf empirischem Wege, indem der Verstand durch die in ihm liegenden Formen und Gesetze die aus der Sinnenwelt erhaltenen Vorstellungen zu allgemein gültigen und nothwendigen Urtheilen erhebe. Die Epicuräer aber ließen die Erkenntnisse lediglich durch die sinnlichen Bilder entstehen, welche von den äußeren Gegenständen auf die Seele vermittelst der Sinne übergehen. Auch die stoische Erkenntnißlehre ist wesentlich Sensualismus. Alles Wissen kommt nach ihr aus den sinnlichen Wahrnehmungen durch die Einwirkung des vorgestellten Gegenstandes (φανταζόν) auf die ursprünglich leere, einem unbeschriebenen Blatte, oder einer tabula rasa gleichende, sich passiv verhaltende Seele. Die Vorstellung ist also die durch eine solche äußere Einwirkung hervorgebrachte Veränderung in

[1]) Illa (sophismata) nec ignoranti nocent, nec scientiam juvant vgl. den ganzen 45. Brief; Ep. 102, 20: Disputationes istæ dialecticæ nihil aliud sunt, quam inter se perite captantium lusus; vgl. Ep. 48. 49. 71. 82. 113.

der Seele.[1]) Durch eine Menge gleichartiger Vorstellungen, die in der Erinnerung festgehalten werden, entsteht die Erfahrung; durch Schlüsse aus der Erfahrung bilden sich die allgemeinen Begriffe, welche die Grundsäze der Wissenschaft bilden, und die Erkenntniß und Verbindung dieser allgemeinen Begriffe oder Grundsäze bildet das Wesen der Vernunft, oder des μέρος ἡγεμονικόν in der Seele. Jene Schlüsse beruhen entweder auf der beobachteten Aehnlichkeit, oder auf der Zusammensezung von Wahrnehmungen, oder auf der Analogie;[2]) die durch diese Thätigkeit gebildeten allgemeinen Begriffe kommen bald natürlich, kunstlos und unbewußt zu Stande und heißen alsdann προλήψεις oder κοιναὶ ἔννοιαι, welche die natürlichen Normen der Wahrheit und Tugend und das Unterscheidende der vernünftigen Wesen bilden; bald werden sie künstlich und methodisch erzeugt und das System von solchen auf künstlichem, dialectischem Wege entstandenen Begriffen ist die Wissenschaft. Die kunstmäßig erzeugten Begriffe der Wissenschaft müssen aber mit den natürlich gebildeten übereinstimmen, denn das Naturgemäße, mit der Ansicht aller Menschen Uebereinstimmende ist wie im sittlichen Leben, so auch in der Erkenntniß ein Hauptargument der Wahrheit.[3]) Das eigentliche Kriterium der Wahrheit einer Vorstellung liegt aber in der Klarheit und Ueberzeugungskraft, womit sie sich der Seele aufdringt und sie ergreift (κατάληψις); daher die Gewißheit am unmittelbarsten solchen Wahrnehmungen zukommt, welche sich mit unwiderstehlicher Gewalt der Seele aufdringen, sodann den gemeinsamen Begriffen, die auf natürlichem Wege aus diesen sich bilden, wogegen die künstlich gebildeten Begriffe und Säze ihre Wahrheit erst durch die

[1]) Plutarch. placit. philos. IV, 12. Sextus adv. Math. VII, 230. Cicero Acad. I, 11, 42.

[2]) Cicero de fin. III, 10, 33.

[3]) Sen. Ep. 117: Multum dare solemus præsumtioni (πρόληψις) omnium hominum; apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri; so hinsichtlich des Glaubens an Götter und an die Unsterblichkeit.

wissenschaftliche Beweisführung erproben müssen. Von dieser ursprünglichen stoischen Theorie, welche schon die Grundzüge der späteren Locke'schen Erkenntnißlehre enthält, weichen manche jüngere Stoiker, und auch Chrysipp ab, indem sie in mehr platonischer, idealistischer Weise die natürlichen Begriffe des Guten und Bösen als angeborene Ideen darstellten.[1])

Aus den wenigen Aeußerungen Seneca's, die sich auf die Erkenntnißlehre beziehen, läßt sich wegen ihrer Unbestimmtheit und Allgemeinheit auf keine Theorie mit Sicherheit schließen, doch geht daraus soviel hervor, daß er einerseits mit der platonischen Lehre von angeborenen Ideen nicht einverstanden war: „Du fragst, heißt es Ep. 120, 4, wie wir ursprünglich zur Kenntniß des sittlich Guten gelangen; das konnte uns die Natur nicht lehren; die Keime des Wissens hat sie uns gegeben, das Wissen selbst nicht" (vgl. benef. IV, 6, 6). Aehnlich: „Allen hat die Natur die Grundlagen und den Samen der Tugenden gegeben; wir Alle sind für diese geboren; wenn nun die Anregung hinzukommt, dann werden jene Anlagen der Seele wie aus dem Schlafe geweckt" (Ep. 108, 8). Die Entwicklung der sittlichen Begriffe aus der bloßen Anlage beschreibt er Ep. 120, 4—11, und was er hier ausführt, darf wohl auch auf die übrigen allgemeinen Begriffe angewendet werden: „Die Beobachtung und Vergleichung des öfters Geschehenen ruft diese Begriffe hervor, indem unser Verstand das Gute und Sittliche nach einer gewissen Analogie beurtheilt. Die Gesundheit des Körpers z. B. war uns bekannt; wir folgerten daraus auch eine gewisse Gesundheit der Seele; von der Stärke des Leibes schlossen wir analogisch auf die Stärke der Seele. Einige Handlungen der Wohlthätigkeit, Menschlichkeit, Seelenstärke sezten uns in Erstaunen, wir fingen an, sie als vollkommen zu bewundern; die Fehler, welche eine glänzende That verdunkelten, wurden ab-

[1]) So spricht Chrysipp bei Plut. Stoic. repug. 17, von ἔμφυτοι προλήψεις des Guten und Bösen. Sen. Ep. 120, 4: Quidam aiunt, nos in notitiam incidisse, quod est incredibile.

sichtlich in Schatten gestellt. Es ist Wille der Natur, das Lobenswürdige zu erhöhen; aus diesem nun schöpften wir die Vorstellung eines großen Gutes. Oft bietet selbst das Schlechte den Schein des Guten, und die Idee des lezteren leuchtet aus dem Gegentheil hervor; es gibt nämlich Laster, welche an Tugenden gränzen, und das Schändliche hat oft Aehnlichkeit mit dem Guten. Dieser Schein zwang uns zur aufmerksameren Beachtung und schärferen Unterscheidung des Aehnlichen und Verschiedenen. Wir bemerken auch Menschen, welche wir, ungeachtet der Bewunderung, die einzelne ihrer Thaten verdienen, doch nicht als Menschen hochachten konnten, weil sie keinen festen Character, keine unveränderlichen Grundsäze bei ihren Handlungen zeigten. Dagegen fanden wir auch Menschen, welche ihr ganzes Leben und in allen ihren Handlungen sich gleich blieben, und nicht allein gut in Entschlüssen sich zeigten, sondern es auch dahin gebracht hatten, daß sie gar nicht anders als gut und recht handeln konnten; hier stellt sich uns nun die Idee der vollkommenen Tugend dar." Wenn nun aus diesen Aeußerungen hervorgeht, daß Seneca kein eigentlich angeborenes Wissen annimmt, sondern die allgemeinen Begriffe durch die Vergleichung und Abstraction aus der Erfahrung entstehen läßt, so leuchtet doch auch andererseits daraus hervor, daß er nicht dem rohen stoischen Sensualismus, vielmehr einer vermittelnden, dem Realismus ähnlichen Ansicht gehuldigt zu haben scheint. Die Seele ist ihm nämlich nicht etwas rein passives und gleichsam ein leeres Blatt, auf welches die äußeren Dinge ihre Bilder abdrücken, sondern ein lebensvoller Organismus, in welchem die Keime und Anlagen (semina Ep. 120, 4. Ep. 108, 8. de benef. IV, 6, 6) für alle späteren Entwicklungszustände ursprünglich enthalten sind; so sind in ihr auch die allgemeinen und höchsten Begriffe, die Ideen des Wahren, Schönen und Guten, ursprünglich im Keime, oder als ideale Anlage vorhanden, bedürfen aber, um als Begriffe ins Bewußtsein zu gelangen, der Anregung und Entwicklung durch die äussere Erfahrung. Die sinnlichen Wahrnehmungen vergleicht, scheidet und verbindet der Verstand und bildet daraus Begriffe, welche

die höchste Seelenkraft, die Vernunft, gleichfalls durch Ausscheidung des Unvollkommenen und Verbindung des wahrhaft Guten zu Idealen erhebt. So ist einerseits dem wichtigen Einfluß der Erfahrung, andererseits der Selbstthätigkeit der Seele und der ursprünglichen in der Vernunft liegenden idealen Anlage ihr Recht gewahrt, und es ist sowohl die Einseitigkeit des Sensualismus vermieden, der alle Erkenntnisse nur aus der Sinnenerfahrung ableitet (nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu), als auch der Idealismus auf sein rechtes Maß zurückgeführt, indem kein angeborenes Wissen von den Ideen, sondern eine ideale Anlage angenommen wird, aus welcher durch die sinnliche Erfahrung und die Verstandesthätigkeit die Ideen angeregt, gleichsam aus dem Schlafe geweckt, entwickelt und ins Bewußtsein gebracht werden müssen (cum irritator accessit, tunc illa animi bona velut sopita excitantur (Ep. 108, 8).

Was die formale Logik anbelangt, in welcher die Stoiker die Ergebnisse des Aristoteles aufnahmen und weiter ausbildeten, um sich ihrer zur Polemik gegen ihre Gegner, hauptsächlich gegen die Sceptiker, und als Mittel zur richtigen Bildung allgemeiner Begriffe und Urtheile zu bedienen, so finden wir bei Seneca, außer dem oben angeführten Schlusse aus der Analogie (Ep. 120, 5) und außer der tadelnden Erwähnung von sophistischen Schlüssen (Ep. 45. 48. 82. 83. 85. 87. 117), nichts Bemerkenswerthes, was sich auf diese Wissenschaft bezöge. Seiner practischen Tendenz lag auch ein eigentliches Eingehen auf diese Wissenschaft ferne.

Aus der Kategorienlehre mag bemerkt werden, daß die Stoiker die zehn von Aristoteles aufgestellten Aussageformen über die möglichen Verhältnisse des Seins auf vier zurückführten, nämlich das qualitätslose Sein, die wesentlichen Eigenschaften, die zufällige Beschaffenheit und die beziehungsweisen Eigenschaften (τὸ πρός τί πως ἔχον).[1]) Diese Kategorien erwähnt Seneca

[1]) Vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre. Berlin, 1846. S. 217—232.

nicht, dagegen entwickelt er die stoische Lehre von dem höchsten Begriffe und seinen Arten. Er zeigt (Ep. 58, 7) auf analytischem Wege,[1]) daß der höchste und einfachste Begriff der des Seins sei (essentia, quod est; hoc genus est primum et antiquissimum et generale Ep. 58, 12); dieses ist entweder ein körperliches oder unkörperliches; das körperliche theilt sich wieder in leblose und lebendige Wesen; die lebendigen sind theils solche, welche blos vegetatives Leben ohne freie Bewegung besizen (Pflanzen), theils solche, welche sich frei bewegen; und leztere zerfallen wiederum in sterbliche und unsterbliche. Einige Stoiker, fügt er bei, nehmen als obersten Begriff statt des Seins das Etwas an (Quid), da sich unsere Vorstellungen nicht blos auf das Wirkliche, sondern auch auf das Unwirkliche beziehen, wie z. B. die Vorstellungen von Centauren und Giganten u. dgl. Als Unkörperliches bezeichneten die Stoiker den leeren Raum, den Ort, die Zeit, die Vorstellung (λεκτόν, enuntiativum Ep. 117, 13).[2]) Auch hier unterläßt Seneca nicht, das practische Interesse hervorzuheben: „An und für sich nüzen solche Unterscheidungen nichts. Aber wie der Bildhauer die lang angestrengten und ermüdeten Augen von der Arbeit abwendet und ausruhen läßt, so müssen auch wir dem Geiste zuweilen durch solche Untersuchungen, die mehr Erholung, als ernste Beschäftigung sind, Ruhe gewähren. Aber selbst diese Erholung kann, wenn du aufmerksam bist, dir eine heilsame Lehre geben" (Ep. 58, 26).

---

[1]) Nicht auf synthetischem Wege, wie Ruhkopf (S. op. II, p. 253, not.) behauptet; denn er steigt von den Individual- und Artbegriffen zur Gattung auf (retro legens).

[2]) Dem Unkörperlichen kommt aber nach der Ansicht der älteren Stoiker doch noch eine gewisse Wirklichkeit zu (Zeller, III, a, S. 54); erst die späteren suchten durch die Behauptung, daß die vier unkörperlichen Dinge auch unwirklich seien, jenen offenbaren Widerspruch mit der Lehre der Schule, daß alles Wirkliche auch körperlich sei, zu beseitigen.

§ 7.

Physik.

Gegenstand und Werthschäzung derselben. Weit höher, als die Logik, wurde von den Stoikern die Physik gestellt, ja es wird ihr mit Rücksicht auf die Würde ihres Gegenstandes, Gott und die Principien der Dinge, sogar der Vorrang vor der Ethik gegeben; sie wird als der göttlichste Theil der Philosophie gepriesen und mit der Seele eines Organismus, die Ethik aber mit dem Leibe verglichen. Zur Physik rechneten sie aber außer der empirischen Naturlehre auch die Untersuchungen, welche wir unter dem Begriffe Metaphysik zusammenfassen, nämlich die Lehre vom Sein überhaupt, die Theologie und die Kosmologie. Dagegen scheinen sie die Psychologie, welche wir ebenfalls zur Metaphysik rechnen, in der Ethik unter der Lehre von den Trieben und Affecten abgehandelt zu haben. Auch Seneca preist die Physik zu wiederholtenmalen als die höchste Wissenschaft sowohl wegen der Würde ihres Gegenstandes, als auch wegen ihres Einflusses auf das sittliche Leben; er rühmt von ihr, daß sie den Geist anleite, überall in der Natur Gott zu suchen und zu finden, und ihm die Erhabenheit der Gegenstände mittheile, mit welchen sie sich beschäftige;[1]) von der Erkenntniß der Natur und ihres Schöpfers erwartet er die Abstreifung der irdischen Fesseln, die Erhebung der Seele zu dem Himmlischen und die Vollendung der wahren Tugend. Er hat daher den metaphysischen Fragen in seinen Schriften weit größere Aufmerksamkeit und Ausführlichkeit gewidmet als der Logik, und in einem eigenen Werke „Untersuchungen über die Natur," welches er in seinen lezten Lebensjahren veröffentlichte, die Resultate seiner naturwissenschaftlichen Studien niedergelegt. Wir möchten besonders

---

[1]) Ep. 117, 19: Ista (physica) jam a formatione morum recesserunt; sed levant animum et ad ipsarum quas tractant rerum magnitudinem attollunt.

auf die schöne Vorrede zu dieser Schrift aufmerksam machen, worin er sich über den Gegenstand, die Würde und den sittlichen Einfluß der naturphilosophischen Studien ausspricht, und führen darum die Hauptgedanken derselben an: „So groß der Unterschied ist zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften, ebenso groß ist nach meiner Ansicht der Unterschied in der Philosophie selbst zwischen dem Theil, der sich auf das Menschliche (Logik und Physik), und jenem, der sich auf das Göttliche bezieht (Physik). Diese leztere Wissenschaft bleibt nicht beim Sinnlichen stehen, sondern sie nimmt einen höhern Aufschwung und erhebt sich zur Erkenntniß einer übersinnlichen, vollkommenen Welt, und führt uns so aus den Finsternissen dieses Erdenlebens in jene Regionen, von welchen alles Licht ausstrahlt. Für meine Person weiß ich dann der Natur hauptsächlich Dank, wenn ich sie nicht blos von ihrer sichtbaren Seite sehe, sondern wenn ich in ihr inneres Heiligthum selbst eintrete; wenn ich lerne, was die Materie der Welt, wer ihr Urheber und Erhalter, was die Gottheit ist, ob sie sich ganz in sich zurückzieht, oder auch auf uns zuweilen sorgend herabschaut, ob sie fortwährend schafft, oder nur einmal geschaffen hat, ob sie ein Theil der Welt oder die Welt selbst ist, ob sie auch heute noch beschließen und an dem Gesez des Schicksals etwas ändern kann, oder ob es eine Beeinträchtigung ihrer Würde und ein Bekenntniß des Irrthums wäre, solches geschaffen zu haben, was wieder geändert werden muß; nur Ein und dasselbe nämlich und zwar nur das Vollkommenste kann Gegenstand ihres Wollens sein; sie ist aber darum nicht weniger frei und mächtig; denn sie selbst ist ihre eigene Nothwendigkeit. Würde ich zu solchen Untersuchungen nicht zugelassen, so wäre es nicht der Mühe werth, geboren zu sein. Denn warum sollte ich mich auch dann des Lebens freuen? Etwa um mich allen möglichen sinnlichen Genüssen hinzugeben und dabei die Furcht vor dem Tode in mir zu tragen, für welchen wir Alle geboren sind? Nimm dieses unschäzbare Gut (der Erkenntniß) und das Leben ist keiner Mühe und keiner Anstrengung werth. O was für ein verächtliches Ding ist es um den Men-

schen, wenn er sich nicht über das Irdische erhebt! Was ist es so Großes, wenn wir unsere schlechten Neigungen bekämpfen und bezwingen? Dadurch machen wir uns zwar von vielen Fehlern frei, aber wir sind dann noch nicht über uns selbst erhaben; die Tugend nämlich, nach welcher wir streben sollen, hat einen höheren Character, sie will den Geist von den Fesseln des Irdischen befreien, ihn vorbereiten für die Erkenntniß der himmlischen Dinge und ihn der Gemeinschaft mit der Gottheit würdig und theilhaftig machen. Dann erst kommt der Geist in Besiz des vollkommensten Gutes, welches dem Menschen zu Theil werden kann, wenn er sich über alles irdische Ungemach erhebt, in die Höhe schwingt und in die Geheimnisse der Natur eindringt; dann erst, wenn er unter den Sternen wandelnd das ganze Weltall überblickt und von der Höhe herab den kleinen Punkt überschaut, den man Erde nennt, auf dem man Kämpfe führt um das Mein und Dein und durch Grenzen sich von einander absondert, wird er die völlige Nichtigkeit aller blos auf das Irdische gerichteten Bestrebungen einsehen..... Droben sind ungeheure Räume, zu deren Besiz er zugelassen wird, aber nur dann, wenn er von den sinnlichen Neigungen sich möglichst frei gemacht hat. Wenn er diese Räume betreten hat, findet er Nahrung und Wachsthum, und gleichsam seiner Fesseln entledigt, kehrt er zu seinem Ursprung zurück und findet darin einen Beweis seines göttlichen Wesens, daß er Gefallen findet an dem Göttlichen und darin verweilt, nicht wie in fremdem, sondern wie im eigenen Besizthum. Dann schaut er die Sterne, ihren Auf- und Untergang, ihre verschiedenen Bahnen im Himmelsraume und ihre Regelmäßigkeit; dann erkennt er die Kleinlichkeit aller irdischen Verhältnisse und Entfernungen im Vergleich zu der unermeßlichen Größe der Himmelskörper und ihrer Bahnen. Da erst lernt er, was er hienieden lange vergebens gesucht hat: Gott kennen. Was ist aber Gott? der Geist des Alls, der sein Werk, die Welt, von außen und von innen trägt und beherrscht. Was ist für ein Unterschied zwischen Gott und unserem Wesen? bei uns ist der Geist der bessere Theil, Gott aber ist nicht theilweise,

sondern ganz Vernunft und Geist. So groß aber ist die Verkehrtheit der Menschen, daß sie wähnen, das All mit seiner wunderbaren, unübertrefflichen Schönheit, Ordnung und Regelmäßigkeit sei ein zufälliges und planloses Werk; und dieser Wahn herrscht nicht etwa blos beim unverständigen Pöbel, sondern auch bei einigen sogenannten Weisen. Manche schreiben wohl sich selbst einen weise und klug ordnenden Geist zu, das All aber, zu dem auch wir gehören, soll ohne Geist und Vernunft unbewußt und planlos thätig sein? Welch großes Interesse hat es für den nach Wahrheit ringenden Geist, über die Macht Gottes, sein Verhältniß zur Welt, den Ursprung der Materie, die Ursache der Unvollkommenheiten in der Welt sich Aufschluß zu verschaffen! Die Beschäftigung mit solchen Fragen erhebt ihn über die Schranken der endlichen Natur und läßt ihn seine höhere Bestimmung ahnen. Sagst du aber, was nützt dieß Alles? Wenn nichts anderes, doch gewiß so viel, daß dem, welcher Gott erkannt hat, Alles Irdische kleinlich erscheint." Aehnlich empfiehlt er auch nat. quæst. II, c. 59 und in der Vorrede zum III. Buch die Physik wegen der Erhabenheit ihres Gegenstandes und wegen ihres reinigenden und kräftigenden Einflusses auf das Gemüth derer, welche mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und mit sittlichem Ernste die Geheimnisse der Natur und der Gottheit erforschen wollen. Indessen darf nicht verschwiegen werden, daß bei der Ausführung selbst dieses hohe Ziel zurücktritt und jene Untersuchungen keine eigentliche Speculation, sondern eine mehr empirische Naturlehre, vermischt mit moralischen Reflexionen und Ermahnungen enthalten; so handelt er im I. Buche vom Feuer, im II. vom Bliz und Donner, im III. vom Wasser, im IV. vom Hagel, Schnee und Eis, im V. von den Winden, im VI. von den Erderschütterungen und ihren Ursachen, von den Quellen des Nil, im VII. von den Kometen; nur wenige Stellen beziehen sich auf die eigentliche Metaphysik und diese werden wir, mit Uebergehung des empirischen Details, am passenden Orte anführen. [1])

[1]) Ueber den Gegenstand und die Aufgabe der Physik spricht auch

Eintheilung. — Die Theile der stoischen Physik werden verschieden und unvollständig angegeben; einige theilten sie in die Lehre von der Welt, von den Elementen und von den Ursachen. Seneca folgt einer andern, wahrscheinlich ebenfalls stoischen Eintheilung; er unterscheidet zwei Theile, der eine handle von dem Körperlichen, der andere von dem Unkörperlichen; beide Theile haben wieder ihre Unterabtheilungen. Mit Uebergehung des Unkörperlichen, unter welchem die Stoiker den leeren Raum, den Ort, die Zeit und die Vorstellung verstanden, theilt er das Körperliche ein in das, was wirkt (Kräfte), und in das, was aus diesem entsteht (Elemente). Der Theil von den Elementen habe nach Einigen keine weiteren untergeordneten Theile, nach Anderen zerfalle er in die Lehre von der Materie, von der Alles bewegenden Ursache und von den Elementen (Ep. 89, 16). In wie weit die Unvollständigkeit und Verworrenheit dieser Eintheilung dem stoischen System selbst, oder ob sie der Berichterstattung beizumessen sei, läßt sich bei dem Mangel genauerer hierauf bezüglicher Nachrichten nicht entscheiden. [1])

Scepticismus in der Metaphysik. — Einen wesentlichen Unterschied von der dogmatischen Zuversichtlichkeit, womit die Stoiker ihre metaphysischen Lehren vortrugen, bildet die sceptische Haltung Seneca's in allen Hauptfragen dieser Wissenschaft, durch welche er, wie Cicero, in diesem Gebiete sich mehr den Academikern annähert. Ohne Zweifel durch die Einwürfe der Gegner der stoischen Metaphysik in seiner Ueberzeugung von

---

Ep. 90, 28 und Ep. 65, 19: Ego non quæram, quæ sint initia universorum, quis rerum formator, quis omnia in una massa et materia inerti convoluta discreverit? Non quæram, quis sit artifex hujus mundi, qua ratione tanta magnitudo in legem et ordinem venerit? quis sparsa collegerit, confusa distinxerit, in una deformitate latentibus faciem diviserit? unde lux tanta fundatur? Ego ista non quæram, unde descenderim? semel hæc mihi visenda sint, an sæpe? nesciam, quo hinc iturus sim? quæ sedes exspectet animam solutam legibus servitutis humanæ? Vetas me coelo interesse, id est, jubes me vivere capite demisso?

[1]) Vergl. Petersen philos. Chrysippeæ fundamenta p. 236.

der unumstößlichen Wahrheit derselben erschüttert, erkennt er die Unzulänglichkeit und Beschränktheit des menschlichen Wissens in allen Fragen an, die sich auf das Uebersinnliche beziehen, und spricht es wiederholt aus, daß hierin dem Menschen keine Gewißheit und volle Wahrheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit erreichbar sei, so z. B. in der Frage über die obersten Gründe äußert er (Ep. 65, 10): „sage, was dir als das wahrscheinlichste, nicht als das wahrste erscheint; das letztere nämlich geht über unser Vermögen, wie die Wahrheit selbst (id enim tam supra nos est, quam ipsa veritas)." Dieselbe sceptische Zurückhaltung und Unentschiedenheit tritt in manchen seiner Aeußerungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt, über die menschliche Seele und ihre Unsterblichkeit hervor (ad Helv. c. VIII, 5. Ep. 121, 11. nat. qu. VII, 24. Ep. 102, 1. u. A.). Hieraus leuchtet ein, wie nothwendig es ist, Vorsicht im Urtheil über Seneca's metaphysische Lehren zu beobachten. Da er nämlich oft stoische Lehren anführt, so haben manche Gelehrte, z. B. Bruker, dieselben ohne Weiteres auch für die seinigen erklärt und ihn für fast ganz gleichgesinnt mit den Stoikern gehalten. Allein aus seiner eclectischen Richtung und aus seinen sceptischen Aeußerungen geht klar hervor, zuerst daß die stoischen Lehren, die er berichtet, nicht ohne Weiteres auch als die seinigen angesehen werden dürfen, wenn er ihnen nicht ausdrücklich zustimmt oder der ganze Zusammenhang und die Vergleichung mit seinen übrigen Erklärungen beweist, daß sie auch seine eigene Ansicht waren, sodann daß er auch aus anderen Systemen Lehren, die ihm mehr zusagten, als die stoischen, entnehmen wollte, wie denn auch in seinen Aeußerungen über Gott, über das Verhältniß der Seele zum Leibe und über ihre Unsterblichkeit sich mehr Platonisches, als Stoisches findet, endlich daß er keine seiner Lehren mit dem Anspruch völliger Wahrheit und Gewißheit vortragen wollte. Diese Bemerkungen schienen zum rechten Verständniß und zur Würdigung des Folgenden vorausgeschickt werden zu müssen.

Allgemein ontologische Bestimmungen. — Als der leitende Gesichtspunkt der stoischen Physik tritt uns das doppelte Bestreben entgegen, einerseits alle Erscheinungen aus körperlichen Ursachen zu erklären, andererseits Alles auf Eine Grundkraft und Ein das Ganze beherrschendes Gesetz zurückzuführen. Was nun das erstere anbelangt, so definirten die Stoiker mit Plato das wahrhaft Wirkliche als dasjenige, was die Kraft habe, zu wirken und zu leiden. Diese Eigenschaft fanden sie aber nicht, wie Plato, im Allgemeinen, sondern mit Aristoteles nur in den Einzeldingen, und über Aristoteles noch hinausgehend, stellten sie den Grundsatz auf: Alles Wirkende ist ein Körperliches und außer dem Körperlichen gibt es keine Wirklichkeit; [1]) auf dieser Grundvoraussetzung beruht ihr Sensualismus in der Erkenntnißlehre und ihr Materialismus in der Physik. Von diesem Grundsatze aus mußten sie Alles, was thätig ist, für körperlich erklären, vor Allem die Gottheit und die menschliche Seele; ja selbst abstracte Begriffe, wie Eigenschaften, Tugenden, Fehler und Zustände waren ihnen *σώματα* und *ζῶα*, und sie erklärten sie als bestimmte Verhältnisse der Spannung und Schwingung der Luft an einem Körper. Da nun aber viele solche Eigenschaften in Einem Körper beisammen sein können, so mußten sie den Begriff desselben nicht mechanisch, sondern dynamisch bestimmen und seine Undurchdringlichkeit läugnen; und in der That behaupteten sie auch, alle Theile eines Körpers können sich gegenseitig durchdringen und erfüllen (*κρᾶσις δι' ὅλων*), eine Sache, deren Möglichkeit freilich Niemanden außer ihnen einleuchten wollte. Was nun Seneca betrifft, so äußert er sich über diese Theorie von der Körperlichkeit alles Wirklichen nur als Berichterstatter und nicht als Anhänger derselben; auf die Frage seines Freundes Lucilius, ob gewisse Begriffe nach stoischer Lehre körperliche Realität besitzen, antwortet er durch Argumentation aus stoischen Prämissen, fügt aber jedesmal ausdrücklich bei, daß er auf solche Lehren keinen Werth lege, sie für überflüssig, ja zum Theil für

[1]) Diog. VII, 56: *πᾶν τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι*; vgl. Cic. Acad. I, 11, 39.

lächerlich halte. Bezeichnend ist seine Aeußerung hierüber gegen Lucilius (Ep. 117, 1): „Du machst mir große Ungelegenheit, daß du mir solche spitzfindige Fragen vorlegst, bei welchen ich nicht anderer Ansicht sein kann als die Stoiker, ohne den Lehren unserer Schule untreu zu werden, und doch auch nicht mit gutem Gewissen ihnen beistimmen kann." Sodann führt er den stoischen Grundsaz über die Körperlichkeit alles Wirkenden an, und entscheidet sich in der vorgelegten Frage, ob das Weisesein ein Gut sei, wie die Weisheit, bejahend gegen die Lehre der Stoiker, weil das Weisesein, wie die Weisheit, gewisse wünschenswerthe Wirkungen hervorbringe. [1]) Aehnlich bekämpft er (Ep. 113) die stoische Ansicht, daß die Tugenden lebende Wesen seien [2]) und kann sich zum Schlusse nicht enthalten, auszurufen: O traurige Albernheiten! wie lächerlich sind diese Fragen! würden wir doch lieber darnach streben, die Tugenden uns anzueignen, als über ihre Körperlichkeit zu disputiren (Ep. 113, 12). Auf die Frage, ob das Gute körperlich sei (Ep. 106 vgl. Ep. 102), antwortet er, daß nach dem stoischen Grundsaze von der Körperlichkeit alles Wirksamen consequenter Weise auch das Gute, sowie alle Affecte, Tugenden und Fehler körperlich sein müssen, weil sie gewisse Wirkungen und Veränderungen an dem Leibe und an der Seele hervorbringen; aber auch hier sezt er wieder hinzu, es sei thöricht, mit solchen unnüzen und unfruchtbaren Fragen die Zeit zu verlieren (Ep. 106, 11).

[1]) Ep. 117, 1: Placet nostris, quod bonum est, esse corpus, quia, quod bonum est, facit: quidquid facit corpus est, sapientiam bonum esse dicunt: sequitur, ut necesse sit, illam corporalem quoque dicere; at sapere non ejusdem putant conditionis esse; incorporale est et accidens alteri, id est sapientiæ, itaque nec facit quidquam nec prodest; (18) Ego non idem sentio; sapere sapientiæ usus est; usus autem sapientiæ expetendus est; sapere ergo expetendum est; si expetendum, bonum est. Sodann aber sezt er bei: Obsecro vos, cur tam necessariam curam majoribus melioribusque debitam in re nescio an falsa, certe inutili terimus? Quid mihi profuturum est scire, an aliud sit sapientia, aliud sapere? quid... illud bonum esse? Potius id age, ut mihi viam monstres, qua ad ista perveniam.

[2]) Ep. 113, 1: Desideras, tibi scribi a me, quid sentiam de hac quæstione jactata apud nostros: an justitia, an fortitudo, prudentia ceteræque virtutes animalia sint. Hac subtilitate effecimus, ut disputationibus nihil profuturis otium terere videamur. Die Stoiker argumentirten, weil die Tugenden wirken, also sind sie animalia. Seneca erwidert (20), daß nur der Seele selbst, nicht aber ihren Thätigkeiten der Begriff eines lebenden Wesens zukomme (actiones ejus animalia esse nego).

I.

Theologie.

Die Principien. Die stoische Metaphysik ist eine — jedoch formell und materiell vollkommener und reichere — Erneuerung der Lehre Heraclits von Einem materiellen Grundwesen, aus dem die Elemente und alle Einzeldinge unaufhörlich ausströmen und in welches sie wieder zurückfließen (ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα), also eine materialistische Emanationstheorie und pantheistische Alleinslehre. Der ethische Grundsaz des Systems von der unbedingten Unterordnung des Einzelnen unter das Eine allgemeine Naturgesez war für die ganze Weltanschauung der Stoiker maßgebend und führte sie auch in der Metaphysik zur Annahme Einer Ursubstanz, aus welcher nach einem unwandelbaren Causalnexus Alles Einzelne hervorgehe. Da sie aber nur materielle Ursachen anerkannten, so mußten sie auch das Urwesen — die Quelle alles Seins — materiell fassen, und sie bezeichneten als solches die feinste Materie, den Aether, der von den höchsten Regionen aus belebend und gestaltend herabströmt und zur Welt sich verdichtet oder den Alles durchdringenden Hauch (πνεῦμα, spiritus) oder das weltbildende künstlerische Feuer. Dieses Eine materielle Grundwesen erscheint nach zwei Seiten oder in zwei Principien, die aber wie die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung in der Einen Substanz Spinoza's nur verschiedene Beziehungen und Offenbarungsweisen, nicht geschiedene Wesen darstellen; das eine Princip ist der passive, ursprünglich formlose, aber für Gestaltungen empfängliche Stoff,

das andere ist die mit dem Stoff wesensgleiche, in ihm thätige und zweckmäßig wirkende Kraft, welche aus ihm die so reich und schön gegliederte Welt gestaltet. Als thätiges Prinzip heißt jenes Urwesen Gott, als leidender Stoff Materie; Gott sezt die Materie in Bewegung und das Produkt dieser nach bestimmten Gesezen und Zwecken vor sich gehenden Bewegung ist die Welt (κόσμος), oder, um uns der Ausdrücke Spinoza's zu bedienen, Gott ist die natura naturans, die Welt aber die natura naturata; beide sind dem Wesen nach Eins, und Gott die immanente, nicht die transeunte Ursache der Welt. Die Welt wird daher von den Stoikern als ein belebtes Wesen (ζῶον) betrachtet, Gott ist ihre Seele und die Einzelwesen sind seine zeitliche Erscheinungsweise. Insofern aber die thätige Ursache durchaus nach weisen Zwecken wirkt, werden ihr sämmtliche Prädikate eines vollkommenen geistigen und persönlichen Wesens beigelegt;[1]) und so bezeichnen sie die Gottheit bald materiell als Aether, Hauch, Feuer, Naturkraft, bald mit geistigen Prädikaten als Vernunft und weise und sittliche Weltordnung; alle diese verschiedenen materiellen und geistigen Prädikate Gottes bilden aber nur verschiedene Auffassungsweisen des Einen materiellen Grundwesens.

Wie verhält sich nun Seneca zu dieser pantheistisch-materialistischen Lehre seiner Schule? Von der Antwort auf diese Frage hängt auch die Auffassung seiner religiös-philosophischen und psychologischen Lehren ab. Die Urtheile hierüber gehen sehr auseinander; die Einen, unter diesen hauptsächlich Bruker, [2]) und auch die neueren Geschichtschreiber der Philosophie behaupten,

[1]) Diese vergeistigte Seite des Gottesbegriffes ist besonders in dem schönen Hymnus des Cleanthes ausgeführt (bei Brunk Poet. Gnom. p. 114), von welchem Seneca Ep. 107, 11 einige Verse also übersezt: Duc me parens celsique dominator poli, Quocunque placuit: nulla parendi mora est. Adsum impiger. Fac nolle, comitabor gemens; Malusque patiar, quod pati licuit bono. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

[2]) Hist. crit. phil. t. I, p. 924. t. II. p. 560.

Seneca stehe in der Frage über die obersten Gründe aller Dinge noch ganz auf dem Boden des stoischen Materialismus und Pantheismus, obgleich schon die sceptischen Aeußerungen desselben und sein eclectisches Verfahren überhaupt Bedenken gegen eine solche Ansicht erregen müssen. Andere Gelehrte dagegen, unter den älteren besonders Lipsius, unter den neueren Werner, Ten Brink, Fikert und die oben angeführten französischen Schriftsteller, schreiben ihm eine von dem Stoicismus wesentlich verschiedene und reinere, mehr dem Theismus sich annähernde Lehre zu.[1]) Beide entgegengesezte Ansichten berufen sich auf Aeußerungen Seneca's; die eine stüzt sich auf Stellen, welche in pantheistischer Weise Gott und die Welt als gleichbedeutend darstellen (nat. quæst. II., 45. Ep. 92, 28. de benef. IV, 8, 2 u. A.); die andere weist auf eine Menge von Aeußerungen hin, die eine durchaus theistische Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt enthalten. Um in dieser Streitfrage zu einer Entscheidung zu gelangen, genügt es nicht, einige aus dem Zusammenhang gerissene Stellen für die eine oder andere Ansicht anzuführen, sondern es ist der ganze religiöse und sittliche Standpunkt Seneca's, wie er sich insbesondere in seiner Sittenlehre ausspricht, ins Auge zu fassen und nach diesem das Urtheil zu bestimmen. Wir glauben hier vorausschicken zu müssen, daß der reine theistische Gottesbegriff, wie ihn das Christenthum lehrt, von der alten Philosophie mehr nur geahnt, als deutlich erkannt und ausgesprochen worden ist; selbst die Philosophen, welche die Lehre von einem überweltlichen, persönlichen und rein geistigen Gotte wissenschaftlich zu begründen versuchten, huldigten größtentheils der dualistischen Theorie von zwei ewigen Principien, dem geistigen oder Gott, und der gestaltlosen ewigen Materie (ὕλη, materia, rudis indigestaque moles); sodann unterschieden sie nicht streng den in der Welt waltenden Gedanken und Willen von dem Wesen Gottes selbst; daher schwankt ihre Theorie von

[1]) Lipsius physiol. Stoic. passim; Werner S. 56; Ten Brink S. 67; Fikert Sen. de nat. deorum S. 12.

dem Verhältniß Gottes zur Welt zwischen dem Theismus und der pantheistischen Identificirung Gottes mit der Welt. Ausgehend nämlich von der Wahrnehmung, daß im Ganzen, wie in den Einzelwesen der Welt sich die höchste Zweckmäßigkeit und Schönheit offenbart und überall die göttliche Vernunft wirkt, schlossen sie, Gottes Wesen selbst habe sich in die Welt ausgegossen und bilde das Leben und die Seele der Welt und das Vernünftige in ihr, insbesondere der Menschengeist, sei ein Ausfluß und Theil des göttlichen Wesens und darum wesensgleich mit Gott. Der reine christliche Theismus dagegen lehrt, daß die Welt aus Nichts (d. h. aus keinem schon vorhandenen Stoffe) geschaffen und durch den allmächtigen Gedanken und Willen Gottes die Materie und die Form der Welt hervorgebracht worden sei, und daß demnach nicht das Wesen, sondern der Wille Gottes in der Welt walte und das schaffende und erhaltende Princip der Dinge bilde; durch diese Lehre ist jede Consequenz, welche zum Pantheismus oder zur Emanationslehre führen könnte, abgeschnitten. Von diesem Standpunkte des christlichen Theismus aus erscheinen allerdings jene Erklärungen der alten Philosophie, daß das Wesen der Welt, die Weltseele, der Menschengeist und die Gestirne [1]) göttlich seien, pantheistisch klingend; um aber den alten Philosophen, welche den theistischen Gottesbegriff zu begründen suchten, gerecht zu sein, möge man sich erinnern, daß die wahre Einsicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt erst durch die christliche Offenbarung gewonnen wurde; und unser Urtheil wird um so billiger sein, wenn wir bedenken, daß auch in der christlichen Philosophie wieder manche dem Pantheismus und der Emanationslehre verwandte Theorieen aufgetaucht sind. Selbst der große Leibniz, der doch den Theismus

[1]) Plato bezeichnet im Timäus die Welt als seligen Gott und durch ihre Seele eines eigenen unendlichen Lebens und göttlicher Vernunft theilhaftig; die Sterne nennt er gewordene Götter; ähnlich hält auch Aristoteles (de part. animæ I, 5. 644, b. 31) die Sterne für ewige göttliche Wesen.

speculativ zu begründen versuchte, bediente sich, um das Entstehen der Monaden aus der absoluten Monas, der Gottheit zu erklären, des Ausdrucks „Effulguration," welcher sehr an die Emanationslehre erinnert.

Auf diesem zwischen dem reinen Theismus und dem Pantheismus schwankenden Standpunkte steht auch Seneca in seiner Lehre von den höchsten Principien und von dem Verhältniß Gottes zur Welt und zur Menschenseele. Er hat sich über den stoischen materialistischen Monismus und Hylozoismus erhoben, und sein Gott ist nicht das materielle Urwesen, das sich in einem nothwendigen Processe zur Welt entwickelt und mit ihr vollkommen Eins ist, sondern Gott und die Materie sind ihm zwei wesentlich verschiedene und getrennte Principien, [1]) und Gott erscheint als überweltliches, freies und persönliches Wesen, das durch

[1]) In ep. 65, 2 geht Seneca von der stoischen Lehre von zwei Principien, der causa und materia, aus (Stoici nostri dicunt, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam; materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat; causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult, versat, ex illa varia opera producit). Er führt sodann die aristotelische Lehre von 4 und die platonische von 5 Ursachen der Welt an und zeigt, daß, wie die Materie Eine sei, so auch jene Ursachen auf Eine, auf die Gottheit und ihre schöpferischen Ideen, sich zurückführen lassen (12). Während nun aber die Stoiker die beiden Principien, Ursache und Stoff, nur als verschiedene Aeußerungen des Einen materiellen Grundwesens faßten, stellt Seneca im Verlauf seiner Ausführung beide als wesentlich verschieden und Gott als persönlich und frei gegenüber der Materie, gleichsam als einen Künstler dar, der aus der Materie, als dem Stoffe, ein Kunstwerk schafft (quod de universo dicebam, ad hæc transfer, quæ ab homine facienda sunt; statua et materiam habuit, quæ pateretur artificem, et artificem, qui materiæ daret faciem; eadem conditio rerum omnium est (3); diese Verschiedenheit ergibt sich auch aus ep. 65, 23: universa ex materia et ex deo constant, deus ista temperat, quæ circumfusa rectorem sequuntur et ducem; potentius autem est ac pretiosius, quod facit, quod est deus, quam materia, patiens dei. Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est; serviant ergo deteriora melioribus; siehe auch unten S. 92, Anm. 3.

seinen Willen die von Ewigkeit an vorhandene,[1]) ursprünglich bewegungs- und formlose Materie in Bewegung gebracht, sich mit seinem Geiste in sie ergossen,[2]) mit seinen Ideen in sie hineingebildet und sie mit höchster Weisheit und Zweckmäßigkeit zu einem Organismus, oder zur Welt gestaltet hat. Es ist nicht mehr der stoische, sondern der platonische Gott, wie er im Timäus als Baumeister der Welt durch Hineinbildung seiner Ideen in die schon vorhandene Materie dargestellt wird. Gott ist demnach zwar nicht Schöpfer der Materie, aber Gründer und Bildner der Welt (δημιουργός, auctor, conditor, formator, artifex mundi), der Erhalter, Lenker und Leiter derselben (rector et arbiter),[3]) die weise und sittliche Ordnung (fatum und

---

[1]) Ueber die Materie wirft Seneca die Frage auf, ob sie ebenfalls von Gott geschaffen, oder ewig sei, ob die Ideen vor der Materie gewesen, oder in die schon vorhandene hineingebildet wurden (n. qu. præf. 14 l. I: quanti æstimas, cognoscere, quantum deus possit, materiam ipse sibi formet, an data utatur, utrum utro sit prius, materiae supervenerit ratio, an materia rationi). Er scheint in dieser Frage geschwankt zu haben; aus einigen Stellen könnte man schließen, er lasse auch die Materie von Gott geschaffen sein (z. B. Ep. 107, 9: deum, quo auctore cuncta proveniunt; de benef. IV, 7, 1); in anderen zahlreicheren Stellen jedoch wird, wie von Plato im Timäus, eine schon vorhandene ewige Materie vorausgesezt: ad Polyb. c. 20. de otio V, 5. n. qu. III, 30. prov. V, 9. n. qu. præf. 14 l. I; und besonders Ep. 65, 19; vgl. übrigens die Bedenken Zellers gegen die Annahme einer ewigen Materie bei Plato (G. d. gr. Ph. II, 227).

[2]) De benef. IV, 7, 1: Divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta ad Helv. c. 8: sive divinus spiritus per omnia maxima minima; æquali intentione diffusus; vgl. n. qu. II, 45.

[3]) Siehe besonders die S. 83 angeführte Stelle Ep. 65, 19; bei Lactant. inst. I, c. 5, 27: hic quum prima fundamenta molis pulcherrimæ jaceret et hoc ordiretur, quo neque majus quidquam novit natura neque melius etc.; de benef. IV, 7: auctor rerum nostrarum; n. qu. II, 45: (Jupiter) custos rectorque universi, mundani hujus operis dominus et artifex; prov. V, 6: ille ipse omnium conditor et rector; n. qu. VII, 30, 3: ipse qui ista tractat, qui condidit, qui totum hoc fundavit deditque circa se, major pars operis sui ac melior; vgl. ad Helv. c. 8, 4. Ep. 93,

providentia); sein Geist erfüllt, belebt dieselbe und ist das Bildungsgesez der Dinge; insbesondere die vernünftige Menschenseele ist ein Ausfluß und Theil der göttlichen Vernunft.[1]) Gott ist also, um uns neuerer Ausdrücke zu bedienen, das transeunte Princip der Welt, insofern er in sich absolut vollkommen, vor und über der Welt ist;[2]) er geht aber auch mit seinem Wesen in die Welt ein und wird ihr immanent, indem sein Geist die Seele und das Leben derselben bildet;[3]) er geht jedoch bei der

---

8. Auch die Aeußerung, daß Gott als Künstler, der die Welt bildet, die Materie nicht ändern könne (prov. V, 9: artifex non potest mutare materiam) und daß das Widerstreben der Materie der Grund mancher unvollkommenen Bildungen sei (n. qu. I præf. 16) ist platonisch und weist auf eine Wesensverschiedenheit der Materie und Gottes hin, und nicht stoisch, wie Bruker (II, p. 934), Ritter (III S. 591), Tiedeman (S. d. st. Ph. II, S. 236), Ruhkopf (S. op. I p. 318) annehmen. Wir bemerken gegen diese, daß der Ausspruch Chrysipps, auf den sie sich berufen („viel Nothwendigkeit ist in die Weltbildung gemischt") den Sinn hat, daß das göttliche Wesen sich in Gegensäzen und in niederen und unvollkommenen Entwicklungsstufen offenbaren müsse, aber nicht, daß die Materie Grund der Unvollkommenheit sei. Nach der stoischen Lehre ist ja Materie und Ursache wesentlich Eins, die Materie durchaus qualitätslos, weder böse, noch Ursache des Bösen und jeder Bildung fähig, vgl. Sen. Ep. 65, 2: (stoici dicunt), materia, res ad omnia parata; causa materiam format et quocunque vult, versat. Plut. St. rep. 34: οὐ γὰρ ἡ ὕλη τὸ κακὸν ἐξ ἑαυτῆς παρέσχηκεν, ἄποιος γὰρ ἐστι καὶ πάσας ὅσας δέχεται διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχεν; die von Gataker (ad Antonin. II, 11) aus Epictet und Antonin angeführten Stellen können für die Ansicht der älteren Stoiker Nichts beweisen.

[1]) Ep. 73, 16: semina in corporibus humanis divina dispersa sunt; de otio V, 5: homo divini spiritus pars est; ad Helv. 6: ex illo divino spiritu descendit; Ep. 92, 30. 120, 14 und sonst öfters.

[2]) N. qu. præf. 13 l. I: sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. Ep. 65, 23. Ep. 31, 9: deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia; Lact. inst. VI, 24, 12.

[3]) N. qu. I, præf. 12: quid est Deus? mens universi. n. qu. II, 45: (deus) est, quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Ep.

Bildung der Welt in ihr nicht auf, sondern bleibt das überweltliche, persönliche Wesen, das einst seinen Geist wieder aus ihr zurückziehen und sie in den formlosen Urstoff zurücksinken lassen wird,[1]) um aus ihm sodann wieder neue Welten zu bilden. Daraus erklärt sich, wie Seneca bald in theistischer Weise das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt schildert, bald wieder in pantheistisch klingenden Aussprüchen die Welt und die Menschenseele vergöttlicht; jene theistischen Aeusserungen beziehen sich auf die transcendente, die pantheistischen auf die immanente Seite seines Gottesbegriffes. Jene theistische Auffassung seiner Gottesidee wird durch viele Stellen, welche bei den einzelnen Lehren Berücksichtigung finden werden, bestätigt; der entscheidende Beweis für dieselbe liegt aber in der ganzen Sittenlehre Seneca's, in welcher Gott durchaus als überweltliches, geistiges und persönliches Wesen gegenüber den Menschen als seinen Geschöpfen, als ihr liebevoller Vater und heiliger Gesezgeber, überhaupt mit allen Attributen des theistischen Gottesbegriffes dargestellt wird.

Existenz Gottes. — Als Grundlage der Religion betrachtet Seneca den Glauben an die Existenz Gottes (Ep. 95, 48). Dieselbe zu beweisen, hält er eigentlich nicht für nothwendig, da ihre Wahrheit jedem aufmerksamen und denkenden Menschen sich aufdringe, welcher die Natur mit ihrer wunderbaren Ordnung und Schönheit betrachte, oder in sein eigenes Herz blicke, oder die zahllosen Wohlthaten erwäge, welche Gottes Güte den Menschen spendet. Indessen erwähnt er an mehreren Orten die Beweise, welche von jeher die Religionsphilosophie für das Da-

92, 28: totum hoc, quo continemur, unum est et deus et socii ejus sumus et membra; de vit. beat. 8, 4: nam mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen in totum undique in se redit.

[1]) Ep. 9, 16: Qualis et Jovis vita, cum resoluto mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura acquiescit sibi cogitationibus suis traditus.

sein Gottes aufgestellt und insbesondere die stoische Schule mit dem größten Scharfsinn entwickelt hatte, führt sie aber nicht in streng wissenschaftlicher, sondern in mehr populärer und erbaulicher Weise aus. Vor Allem beruft er sich auf den historischen Beweis, nämlich auf den übereinstimmenden Glauben aller Völker, selbst der rohesten und ungebildetsten, an ein höchstes Wesen.[1]) Er deutet ferner auf den ontologischen Beweis hin, indem er an die jedem Menschen angeborene Gottesidee (Ep. 117, 6: omnibus de diis insita opinio) und an das Wohnen und Walten des göttlichen Geistes in unserer Seele erinnert, z. B. in der schönen Stelle (Ep. 41, 2): „Gott ist dir nahe, er ist bei dir, er ist in dir; ein heiliger Geist wohnet in uns, der unsere guten und bösen Handlungen beobachtet; dieser behandelt uns gerade so, wie wir ihn behandeln; in einem jeden guten Manne wohnt Gott;" ähnlich Ep. 87, 1. 31, 9. 92, 30. 73, 14 u. A. Der cosmologische und teleologische Beweis wird oft erwähnt: Das Dasein der Welt, die Zweckmäßigkeit und Schönheit ihrer Einrichtung im Ganzen und im Einzelnen, insbesondere die wunderbare Ordnung und Regelmäßigkeit der Bewegungen der Himmelskörper, dies Alles muß uns von dem Dasein und Walten eines höchst weisen Wesens überzeugen: „Es wäre überflüssig zu zeigen (de provid. c. I, 2 sq.), daß ein solches Werk (wie die Welt) nicht ohne einen Ordner und Wächter bestehen, und daß dieses Heer der Sterne mit ihrer Vertheilung der Massen, mit ihren ungeheuren Bahnen und regelmäßigen Bewegungen, mit ihrem wundervollen Glanze nicht durch den blinden Zufall oder durch die bloße Materie hervorgebracht sein kann;" vgl. n. qu. præf. l. I; VI, 16. ad Helv. c. VIII, 5, 6 u. A. Aber nicht blos aus dem Weltganzen, sondern auch aus dem Einzelnen wird Gott erkannt, z. B.

[1]) Ep. 117, 5: Tanquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de diis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat; vgl. Cicero Tusc. I, 13; leg. I, 8; nat. deor. I, 16.

Ep. 41, 3: „Wenn du in einen Hain trittst, der dicht besezt mit alten und die gewöhnliche Größe überschreitenden Bäumen dir durch die Verzweigung der einander deckenden Aeste den Anblick des Himmels entzieht, so ruft dieser hoch aufgeschossene Wald, die Stille des Ortes, die Bewunderung des dichten und ununterbrochenen Schattens in der offenen Gegend in dir den Glauben an eine Gottheit hervor; und wenn du eine Grotte erblickst, die mit ihrem ausgehöhlten Gestein tief hinein den Berg spaltet, die nicht von Menschenhänden gemacht, sondern durch natürliche Ursachen zu solcher Weite ausgedehnt ist, so muß deine Seele eine Ahnung des Göttlichen ergreifen." Nicht minder erkennen wir die Existenz eines höchst gütigen und liebevollen Wesens aus den unzähligen Wohlthaten, die dasselbe uns zu Theil werden läßt (hierüber sehr viele Stellen, z. B. die schöne Ausführung de benef. (IV, 5. II, 29. IV, 3, 2—9. IV 6, 5. VI, 20—24. prov. I, 9. n. qu. V, 18, 5, 13—15 u. A.). Endlich wird auch der moralische Beweis benüzt und aus der sittlichen Weltordnung, aus den Schicksalen der ganzen Menschheit und der Einzelnen, insbesondere aber der Guten, welche Gott auf besonderen Wegen zur Vollkommenheit erzieht, auf das Dasein eines höchsten Gesezgebers und Richters geschlossen (z. B. de prov. c. I; Lact. inst. I, c. 5, 26).

Einheit Gottes. Aus dem vielfachen Gebrauche des Ausdrucks „Götter" könnte man auf den ersten Anblick glauben, Seneca nehme, wie die polytheistische Volksreligion, eine Mehrheit von göttlichen Wesen an, oder wolle doch nach dem Vorgange der älteren Stoiker seine theologischen Lehren dem Volksglauben anbequemen. Die Stoiker nämlich, von der Ansicht ausgehend, daß die Philosophie die auf der Mythologie beruhende Volksreligion nicht zerstören, sondern läutern müsse, suchten die Volksgötter mit ihren Mythen durch eine künstliche Etymologie und durch allegorisirende und symbolisirende Erklärungen auf philosophische Ideen zurückzuführen und mit ihrem System in Einklang zu bringen. So gebrauchten sie für den absoluten Urgrund aller Dinge, die Quelle alles Seins und Lebens

den Namen Zeus (*Δία*, weil *δι' αὐτοῦ πάντα*) und deuteten die übrigen olympischen Götter als die verschiedenen Erscheinungsweisen und Entwicklungsstufen des Einen im natürlichen und geistigen Leben der Welt sich offenbarenden göttlichen Wesens; außerdem bezeichneten sie auch dem Volksglauben zu lieb viele Dinge, wie z. B. die Gestirne, sittliche Eigenschaften, Künste, ausgezeichnete menschliche Persönlichkeiten als untergeordnete oder gewordene Götter und nahmen noch eine Menge von niederen Geistern, Dämonen, an, welche von dem obersten Gotte geschaffen, seine Diener und Boten und Schuzgeister der Menschen seien.[1]) Alle diese untergeordneten Götter aber werden, als mit der Welt entstanden, mit ihr wieder vergehen, und nur Zeus ist unvergänglich (Ep. 9, 16). Allein diese conservativen Versuche, die Volksreligion in ihren wesentlichen Elementen dadurch zu retten, daß sie mit philosophischen Ideen in Uebereinstimmung gebracht wurde, führten doch nur zu dem Resultate, die tiefe Kluft zwischen dem philosophischen Bewußtsein und dem volksthümlichen Aberglauben noch mehr zu erweitern und die Unvereinbarkeit beider immer deutlicher hervortreten zu lassen. Seneca nun hatte die Unmöglichkeit einer Vermittlung zwischen der Philosophie und dem polytheistischen Aberglauben bereits vollkommen erkannt und mit einem Muthe, der Anerkennung verdient, sprach er sich bei verschiedenen Gelegenheiten, besonders in den verloren gegangenen Schriften de superstitione[2]) und libri morales[3]), gegen die Vielgötterei der

---

[1]) Sen. bei Lact. inst. l. I, c. 5, 27: ministros regni sui deus genuit. Ep. 110, 1: sepone in præsentia, quæ quibusdam placent: unicuique nostrum pædagogum dari deum, non quidem ordinarium, sed hunc inferioris notæ, ita tamen, ut memineris majores nostros, qui crediderunt, Stoicos fuisse: singulis enim et genium et Junonem dederunt.

[2]) Fragment bei August. de civ. dei VI, 10, worin es unter Anderem heißt: omnem istam ignobilem deorum turbam longo ævo longa superstitio congessit.

[3]) Fragmente aus den libri morales bei Lact. inst. l. I, c. 16, 10.

Volksreligion und ihren abergläubischen, oft unsittlichen Cultus aus; „durch einen Glauben an solche Götter, wie sie die Dichter und der Volksglaube darstellen, muß den Menschen die Scheu vor dem Sündigen entschwinden“ (de vit. beat. c. 26, 6). Das einzige Zugeständniß, welches er der Volksreligion und auch der hergebrachten philosophischen Ausdrucksweise macht, besteht darin, daß er sich zur Bezeichnung der Gottheit des Ausdrucks „Jupiter“ und „Götter“ bedient, wobei er jedoch durchaus nicht eine Mehrheit von göttlichen Wesen, sondern nach seiner ausdrücklichen Erklärung nur Einen Gott verstanden wissen will. Es gibt, so lehrt er, nur Einen Gott, welcher Alles mit seinem Geiste erfüllt, belebt, erhält und leitet; für diese Einheit des Göttlichen wird von ihm das Wort Deus oder Jupiter [1]) gebraucht. Wie aber die Eine Seele, mit welcher das Leben Gottes in der Welt öfters verglichen wird, in verschiedenen Richtungen und Stufen sich äußert, so offenbart sich auch die Gottheit nach verschiedenen Seiten und diese Wirkungs- und Offenbarungsweisen hat der Volksglaube personificirt und zu besonderen göttlichen Wesen erhoben, während sie doch alle auf die Eine Gottheit zurückführen und nur ihre verschiedenen Functionen bezeichnen. Besonders erwähnenswerth für die monotheistische Ansicht Seneca's sind seine Aeußerungen de benef. IV, c. 7 und 8: „So oft man will, kann man den Urheber aller Dinge mit einem anderen Namen benennen; man kann ihn mit Recht den besten und größten Jupiter, den Donnerer und stator heißen, weil durch seine Gnade Alles besteht. Man kann ihm alle Namen beilegen, die irgend eine göttliche Kraft und Wirksamkeit bezeichnen. So nennt ihn das Volk den Vater Liber, weil er die Quelle alles Lebens und aller Lebensfreude, Hercules, weil seine

II, c. 2, 14. c. 4, 13, 14; vgl. Ep. 41. Ep. 95, 48—51. de benef. VII, 2. n. qu. II, 42; 44; 45. de brev. vit. c. 15; auch der ganze Ton der apocolocyntosis verräth eine tiefe Geringschäzung des Volksglaubens.

[1]) Ep. 107, 10: Jupiter, cujus gubernaculo moles ista dirigitur. Ep. 73, 13: Jupiter omnia habet. Ep. 9, 16. n. qu. II, 45 und sonst öfters.

Macht unüberwindlich ist, Mercur, weil von ihm die Vernunft, Zahl, Ordnung und Wissenschaft ausgeht; so bezeichnen die Grazien das wohlthätige Wesen und Wirken des Göttlichen (de benef. I, 3). Wohin du dich wenden magst, überall begegnest du seiner Wirksamkeit; er erfüllt sein ganzes Werk; alle diese verschiedenen Benennungen bezeichnen nur das Eine göttliche Wesen, das seine Macht auf verschiedene Weise äußert.“ [1]) Die Mehrzahl „dii“ wird von Seneca in dreifachem Sinne gebraucht; theils bezeichnet sie mit Anbequemung an die hergebrachte Ausdrucksweise einfach die Gottheit = deus; [2]) theils sind damit die Kräfte und Geseze der Dinge oder das Walten Gottes in der Welt gemeint = natura; [3]) theils werden nach dem Vorgange des Plato, Aristoteles und der Stoiker auch die vorzüglichsten Wesen der Welt, in denen sich die Allmacht und Weisheit Gottes am herrlichsten offenbaret, z. B. die Gestirne, Götter genannt und in uneigentlicher Weise wird auch ihnen die Spendung von Wohlthaten zugeschrieben. [4])

Das Wesen und die Eigenschaften Gottes. — Die würdige und erhabene Weise, in welcher Seneca die Eigenschaften Gottes schildert, hat schon bei den ältesten christlichen Schriftstellern Anerkennung gefunden und sie zur Anführung seiner Aussprüche veranlaßt. So erwähnt Lactantius unter Anderem folgende Aeußerungen Seneca's über das Wesen Gottes: „Gott ist das erhabenste Wesen, dessen Größe mit keinem Gedanken erfaßt werden kann; ihm müssen wir wohlgefallen; [5]) er ist der Len-

[1]) De benef. IV, 7, 3: omnia ejusdem Dei nomina sunt, varie utentis sua potestate.

[2]) In provid. c. II kommen die Ausdrücke deus, dii, Jupiter unterschiedslos vor; vgl. Ep. 73, 14. 95, 49. clem. I, 7, 1. de benef. II, 29, 2. VI, 23, 1 u. A. Man könnte damit das hebräische Elohim vergleichen.

[3]) De benef. IV, 4, 3. VI, 23, 4. clem. I, 5, 6.

[4]) Clem. I, 8, 2. de benef. IV, 23, 4, Ep. 9, 13. de benef. VI, 23, 3. n. qu. VII, 23, 2.

[5]) Inst. VI, c. 24, 11: magnum nescio quid majusque quam cogi-

ker Himmels und der Erde, der Gott aller Götter, von welchem alle Wesen, die wir sonst anbeten und verehren, abhängig sind.[1]) Er hat von Ewigkeit an sich selbst hervorgebracht und ist sich selbst Zweck.[2]) Als er diese herrliche Welt bildete, welche nicht besser und erhabener sein könnte, hat er auch untergeordnete Geister als Diener und Vollzieher seines Willens geschaffen."[3]) Im Gegensaz zu dem materiellen Gottesbegriff der Stoiker stellt Seneca, übereinstimmend mit Plato, das Wesen Gottes als unkörperlich, rein geistig und als vollkommene Vernunft dar;[4]) als Geist kann daher Gott auch nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem geistigen Auge, mit der

tari potest, numen est, cui vivendo operam damus; huic nos approbemus etc. vgl. n. qu. præf. 13. l. I.

[1]) Inst. I, c. 5, 26: non intelligis auctoritatem ac majestatem judicis tui, rectoris orbis terrarum coelique et deorum omnium dei, a quo ista numina, quæ singula adoramus et colimus, suspensa sunt.

[2]) Inst. I, c. 7, 13: nos aliunde pendemus; itaque ad aliquem respicimus, cui quod est optimum in nobis debeamus, alius nos edidit, deus ipse se fecit; vgl. provid. c. V, 6.

[3]) Inst. I, c. 5, 27: hic quum prima fundamenta molis pulcherrimæ jaceret et hoc ordiretur, quo neque majus quidquam novit natura nec melius, ut omnia sub ducibus suis irent, quamvis ipse per totum se corpus intenderat, tamen ministros regni sui deus genuit; vgl. Ep. 110, 1.

[4]) Bruker (h. c. ph. I, 924. II, 548) will aus der Definition des Wirklichen bei Seneca (Ep. 117. 106: quod facit, corpus est) und aus der Eintheilung des Körperlichen in Ursache und Materie (Ep. 89, 16) beweisen, daß Seneca einen körperlichen, mit der Materie identischen Gott, wie die Stoiker, lehre; allein diese Stellen enthalten, wie schon oben S. 86 erwähnt ist, nach der ausdrücklichen Erklärung Seneca's selbst, nur einen Bericht über die stoische Lehre; die übrigen von Bruker für seine Behauptung citirten Stellen (Ep. 92, 28. de benef. IV, 7 und A.) werden unten erwähnt werden. Auf der anderen Seite führen aber auch Werner S. 56 und Fikert S. 12 für ihre Behauptung, daß Seneca Gott geistig fasse, mit Unrecht die Stelle Ep. 89, 16 an, worin die Physik in die Lehre vom Körperlichen und Unkörperlichen eingetheilt wird. Diese Stelle ist für Seneca's Gottesbegriff gar nichts beweisend; denn fürs erste enthält sie nur die stoische Eintheilung der Physik; sodann ist hier unter dem Unkörperlichen, worunter Werner und Fikert vor Allem Gott verstehen, nach der Lehre der Stoiker nicht Gott, sondern der leere Raum, Ort, Zeit und die Vorstellung gemeint (siehe oben S. 78). Der geistige Gottesbegriff Seneca's ergibt sich vielmehr aus n. qu. præf. 12, l. I: quid interest inter naturam dei et nostram? nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est, totus est ratio; ad Helv. 8, 4: id actum est ab illo, quisquis formator universi fuit sive ille deus est potens omnium, sive incorporalis ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima minima æquali intentione diffusus sive fatum et immutabilis causarum inter se cohærentium series etc.; die hier aufgeführten Begriffe von dem göttlichen Wesen schließen sich nicht aus, sondern Gott der Bildner und Baumeister der Welt wird zugleich als unkörperliche Vernunft bezeichnet; zu vergleichen sind auch die Stellen, in welchen Gott als Vernunft ausdrücklich der Materie entgegengesezt wird: de benef. IV, 7, 1; n. qu. præf. 13 l. I; besonders scharf tritt der Gegensaz des göttlichen geistigen Wesens zur Materie hervor in den S. 93 angeführten Stellen n. qu. præf. 16, l. I und provid. c. V, 9, sowie in der Vergleichung Gottes mit einem Künstler, der mit seinem Stoffe frei schaltet (Ep. 65, 3), mit der menschlichen Seele, die sonst in streng spiritualistischer Weise vom Körper unterschieden wird (Ep. 65, 23). Am entschiedensten aber spricht für den geistigen Gottesbegriff Seneca's die durchaus spiritualisirende Richtung seiner Sittenlehre, welche die Geistigkeit Gottes zur nothwendigen Voraussezung hat.

Vernunft erkannt werden.[1]) Weil Gott von Ewigkeit an ist, so ist er auch über alle Zeit und Veränderung erhaben; diese Welt wird sich wieder in ihre Elemente auflösen, er aber wird fortbestehen (Ep. 9, 16). Als Urheber aller Dinge (Ep. 107, 9; de benef. IV, 7, 1) ist Gott allmächtig (Ep. 31, 10: deus ille maximus potentissimusque vehit omnia; n. qu. praef. 12, l. I); freilich würde es eine Beschränkung seiner Allmacht sein, wenn er das Wesen der Materie nicht ändern kann (prov. c. V, 9. n. qu. praef. 16, l. I). Da Gottes Geist Alles erfüllt und erhält, so ist er allgegenwärtig und besonders dem Menschen immer nahe, ja er geht in seine Seele ein und wohnet in ihr (Ep. 95,

[1]) N. qu. VII, 30, 3: Effugit oculos, cogitatione visendus est; c. 30, 4: in sanctiore secessu majestas tanta delituit et regnum suum, id est se regit nec ulli aditum dat, nisi animo; vgl. Ep. 87, 21.

47: ubique praesto est; de benef. VII, 7. n. qu. II, 45, 2; und besonders die S. 95 angeführte Stelle Ep. 41, 1). Er ist auch allwissend und kennt die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufs Vollkommenste, denn jede Zeit ist ihm gegenwärtig (n. qu. II, 36, 1: illius divinitati omne praesens); die menschliche Seele liegt vor ihm aufgeschlossen da, er durchforscht ihre geheimsten Gedanken und richtet sie darnach: „Was nützt es (Ep. 83, 1), den Menschen etwas verborgen zu halten? Gott ist Nichts verschlossen, er wohnt in unserer Seele und beobachtet unsere Gedanken;" ähnlich der schöne S. 95 angeführte Ausspruch Ep. 41, 2 und bei Lactant. inst. VI, 24, 12: „es nützt Nichts, etwas im Gewissen verschlossen zu haben, wir liegen offen vor Gott da;" vgl. de benef. IV, 32, 1. Gott ist die höchste Weisheit und hat diese in der zweckmäßigen Einrichtung der Welt geoffenbart (aus vielen Stellen z. B. ad Helv. 8, 4 sq. de benef. IV, 23. prov. I); er besitzt die vollkommene Wahrheit und ist frei von allem Irrthum (n. qu. VII, 29, 3). Was aber die Gottesidee Seneca's vor der der meisten andern Philosophen auszeichnet und ihr eine hohe Würde und Reinheit verleiht, das ist die Hervorhebung der moralischen Eigenschaften Gottes, seiner Heiligkeit, Liebe und Güte. Was die Heiligkeit betrifft, so schreibt er Gott die vollkommenste Liebe zum Guten zu (n. qu. praef. 3, l. I), bezeichnet ihn als einen heiligen Geist (Ep. 41, 2), der nur an dem Guten sein Wohlgefallen hat, und auch nur von einer reinen und heiligen Seele erkannt werden kann (Ep. 87, 21); aufs nachdrücklichste eifert er gegen die unsittlichen Vorstellungen, welche die Dichter und der Volksglaube mit der Gottheit verbinden; solche Vorstellungen hätten zur Folge, daß die Ehrfurcht vor der Gottheit und die sittliche Scham in den Herzen der Menschen ertödtet würden. [1]) Am häufigsten und liebsten aber und mit erhabener Beredtsamkeit

[1]) De vit. beat. c. 26, 6: quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent; vgl. Aug. de civ. dei VI, 10.

schildert er nach Plato's Vorgang Gott als die höchste Güte und Liebe. Nicht in Folge einer Nothwendigkeit seiner Natur, nicht in einem Entwicklungsprocesse seines eigenen Wesens, wie der stoische Gott, sondern durch seine Güte bewogen hat Gott die Welt hervorgebracht und aufs Herrlichste eingerichtet. [1])

Der besondere Gegenstand seiner Liebe und Fürsorge ist aber der Mensch, das vollkommenste Wesen der Erde; mit väterlicher Liebe spendet er ihm nicht blos Alles, was zum Leben nothwendig ist, sondern erfreut ihn auch mit unzähligen Gaben, welche das Leben erheitern und verschönern. [2]) Gegen alle Menschen beweist er sich unaussprechlich gütig und milde [3]) und will von ihnen nicht gefürchtet, sondern als Vater geliebt sein. [4]) Selbst gegen die Undankbaren und Ungehorsamen ist er versöhnlich, barmherzig und langmüthig und gibt ihnen Zeit zur Besserung; [5]) er läßt fort und fort die Sonne scheinen

[1]) Ep. 65, 10: quæris, quid sit propositum deo (in mundo faciendo)? Bonitas. Ita certe Plato ait. Quæ deo faciendi mundum causa fuit? bonus est: bono nulla cujusquam boni invidia est. Fecit itaque quam optimum potuit; vgl. Plato Timæus t. IX. Bip. p. 304. Ep. 95, 48: quæ causa est diis benefaciendi? natura.

[2]) De benef. II, 29, 6: dii nos carissimos habent; VI, 23, 7: inter maxima rerum suarum natura nihil habet, quo magis glorietur aut certe cui glorietur (quam homine); II, 29, 4: cogita, quanta nobis tribuerit (deus) parens noster; IV, 4, 3. IV, 5, 1: neque enim necessitatibus tantummodo nostris provisum est, usque in delicias amamur und die folgende schöne Schilderung; IV, 13, 1. Ep. 73, 14. de clem. I, 5, 6 u. v. A.

[3]) Lact. inst. VI, 25, 3: vultis deum cogitare magnum et placidum et majestate leni verendum, amicum et semper in proximo; de benef. IV, 25; de ira II, 27.

[4]) De benef. IV, 19, 1: deos nemo sanus timet nec quisquam amat, quos timet; die schöne Begründung dieses Satzes de ira II, 27.

[5]) Lact. inst. VI, 25, 3. de ira II, 27: dii nec volunt obesse nec possunt; natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena injuria, quam a sua; clem. I, 7, 1: quodsi dii placabiles et æqui delicta potentium fulminibus non statim persequuntur, quanto æquius est, hominem hominibus præpositum miti animo exercere imperium; vgl. Ep. 95, 48.

und regnen über die Felder des Ungerechten wie des Gerechten,[1]) und weit entfernt, irgend einem seiner Geschöpfe schaden zu wollen, will er sie Alle nur des größten Glückes theilhaftig machen. Vorzüglich aber beweist er seine väterliche Liebe den Guten, und sie, seine besonderen Lieblinge, erzieht er wie ein strenger, aber wohlmeinender Vater, auf besonderen, scheinbar harten Wegen, indem er sie im Feuer der Leiden und Trübsale prüft, läutert und vervollkommnet, wie man das Gold im Feuer reinigt.[2]) Dabei reicht er ihnen bei ihrem Ringen nach Vollkommenheit stets die Hand und gewährt ihnen seinen Rath und Beistand; denn „Niemand kann ohne Gott gut sein."[3]) Aber nicht blos seine Liebe offenbart er den Menschen, sondern auch seine Gerechtigkeit; denn er läßt die Verblendeten und hartnäckig Bösen, nachdem er umsonst Langmuth gegen sie geübt hat, durch scheinbares Glück immer tiefer in Uebermuth und Frechheit im Sündigen und so ins Verderben fallen.[4]) Er vollzieht schon in diesem Leben das Gericht an dem Menschen, indem er Jeden durch die Stimme seines Gewissens seiner guten oder bösen

[1]) Der Ausführung dieses Gedankens ist de benef. IV, c. 26 und 28 gewidmet, z. B.: deus quædam munera universo generi humano dedit, a quibus excluditur nemo; sol oritur ingratis nec poterat lex casuris imbribus dici, ne in malorum improborumque rura defluerent; vgl. n. qu. VI, 3, 1.

[2]) De prov. I, 5: inter bonos viros ac deos amicitia est virtute conciliante; amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus ejus æmulatorque et vera progenies, quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres durius educat; I, 6: bonum virum deus in deliciis non habet, experitur, tentat, indurat, sibi illum præparat. II, 4: patrium habet deus adversus bonos viros animum et illos fortiter amat sq.; V, 9: ignis aurum probat, miseria fortes viros.

[3]) Ep. 73, 15: admittunt (dii) et ascendentibus manum porrigunt. Miraris, hominem ad deos ire? Deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. Ep. 41, 2: bonus vir sine deo nemo est; ille dat consilia magnifica et erecta.

[4]) Ep. 95, 50: castigant quosdam et coercent et irrogant poenas et aliquando specie boni puniunt; Ep. 22, 16; prov. I, 6.

Handlungen überweist und darnach richtet.[1]) Die Richter und die Schreckensgestalten der Unterwelt aber, an welche das Volk glaubt, sind Gottes unwürdig und Ausgeburten der Phantasie der Dichter.[2]) Gewiß eine für den noch heidnischen Standpunkt des Seneca würdige und erhabene Gottesidee! Plato hatte sie vorbereitet, indem er Gott als das absolut Gute faßte, und auch in einzelnen Zügen ausgeführt; Seneca aber hat Alles, was die alte Philosophie Wahres über Gott ahnte, wie Strahlen in Einem Brennpunkte, in seiner Gottesidee zusammengefaßt.

Offenbarungsweisen Gottes in der Welt. — Die Thätigkeitsäußerungen Gottes in der Welt werden von Seneca nach der Weise der Stoiker öfters für das göttliche Wesen selbst gesezt, jedoch nicht in dem Sinne, daß dasselbe dadurch erschöpfend bezeichnet, sondern nur so, daß die eine oder andere Seite seiner Wirksamkeit besonders hervorgehoben werden soll. In n. qu. II, 45 und de benef. IV, 7 und 8 führt er aus, daß jeder Name, der eine Wirksamkeit Gottes in der Welt bezeichne, auf die Gottheit selbst übertragen werden dürfe: man könne sie daher Natur, das All, Welt, Seele und Geist der Welt, Fatum, Schicksal und Vorsehung nennen; alle diese Namen drücken verschiedene Offenbarungsweisen der Gottheit in der Welt aus. Nach Anleitung der eigenen Erklärungen Seneca's über die Bedeutung dieser Begriffe können wir sie also unterscheiden: die Gottheit kann Natur genannt werden, denn leztere ist „nichts anderes als die Gottheit und die göttliche Vernunft, welche sich in das Ganze der Welt und in ihre einzelnen Theile hineingebildet hat, aus welcher Alles geworden ist und durch deren Geist wir leben. Gott ist also selbst die Natur; die Natur ist nicht ohne Gott und Gott nicht ohne die Natur; beide sind Ein und dasselbe."[3]) Die Natur ist also hier gleichbedeutend mit der schaf-

[1]) Die schon S. 95 angeführte Stelle Ep. 41, 2. Lact. inst. I, 5: non intelligis auctoritatem et majestatem judicis tui? Ep. 26, 5—7.

[2]) Cons. ad Marc. c. 19, 4. Ep. 82, 4.

[3]) De benef. IV, 7, 1: quid aliud est natura, quam deus et divina

fenden Thätigkeit, mit den schöpferischen Gedanken Gottes, welche in den Bildungstrieben, Kräften und Gesezen der Welt wirken und alle Dinge hervorbringen. Das Produkt der Natur ist die Welt, die sichtbare Offenbarung der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes, sein verkörperter Gedanke und sein vollkommenstes Werk. Da Alles nur durch Gott besteht, er Alles in Allem ist, so kann er auch das All, oder die Welt, oder Seele und Geist der Welt genannt werden. [1]) In diesem Ausspruche, in welchem Seneca die Welt, die Creatur Gottes, für Gott selbst sezen will, während er sonst Gott von der Welt wohl unterscheidet, zeigt sich ein pantheistischer Nachklang aus der stoischen Philosophie und eine Abirrung vom wahren Theismus, den das Christenthum lehrt und welcher bei aller Anerkennung der göttlichen Wirksamkeit in der Welt (Apostelgeschichte 17, 25. 28) doch diese als Geschöpf wohl von ihrem Schöpfer unterscheidet. Gott kann ferner Fatum genannt werden, insofern er die Ordnung Alles dessen, was geschieht, vorher bestimmt hat; das Fatum ist nämlich „der Causalnexus der Dinge, der von Gott ursprünglich bestimmt ist, da er die Ursache aller Ursachen, die Grundursache ist, von der alle anderen abhängen.“ [2]) Da aber

ratio toti mundo partibusque ejus inserta; n. qu. II, 45, 1: vis illum naturam vocare; non peccabis; hic est, ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Lact. inst. I, 8, 23: deus ipse natura est; de benef. IV, 7, 2: nec natura sine deo est, nec deus sine natura, sed idem est utrumque.

[1]) N. qu. l. I, præf. 14: mundus, quo nihil formosius est nec dispositius; ad Helv. 8, 4: mundus, quo nihil neque majus neque ornatius rerum natura genuit; n. qu. II, 45, 2: vis illum (deum) vocare mundum? non falleris; ipse enim est hoc, quod vides totum partibus suis inditus et se sustinens et sua. Ep. 92, 28: Totum hoc, quo continemur, et unum est et deus et socii ejus sumus et membra; n. qu. I præf. 12: quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum; quid est deus? Mens universi; n. qu. II, 45: est animus ac spiritus mundi.

[2]) De benef. IV, 7, 2: hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris, cum fatum nihil aliud sit, quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceteræ pendent; n. qu. II, 45: vis

der Causalnexus zugleich nach höchst weisen und gütigen Zwecken wirkt, so ist das Fatum nach seiner tieferen Bedeutung nichts anderes, als die weise und sittliche Weltordnung, der göttliche Rathschluß oder Weltplan. Eine einzelne Seite desselben bildet das Schicksal (fortuna); während nämlich das Fatum sich auf die ganze Welt bezieht, betrifft dieses blos den Menschen; daher kann jenes für dieses gebraucht werden, aber nicht umgekehrt. [1]) Die Gottheit kann endlich auch Vorsehung genannt werden, indem sie auf die Ausführung des Fatum oder des Weltplanes bedacht ist [2]) und dafür sorgt, daß die in jedes Wesen gelegten Bildungskeime (semina, der λόγος σπερματικός der Stoiker), in welchen schon alle nachfolgenden Entwicklungszustände enthalten sind, auch zu ihrer Ausbildung und Reife gelangen. [3]) Insofern nun ein Wesen nach seinen ihm eigenen Bildungstrieben und Gesezen sich in selbstständiger Weise entwickelt, kann man sagen, die Sorge der Gottheit greife nicht unmittelbar in das Einzelne ein; [4]) insofern aber die Bildungskeime selbst von der Gottheit geschaffen sind und ihre Entwicklung durch die göttliche Fürsorge geleitet wird, läßt sich mit Wahrheit behaupten, daß die Gottheit wie für das Ganze, so

illum fatum vocare; non errabis; hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Helv. c. 8, 3: fatum immutabilis causarum inter se cohærentium series. Ep. 19, 6: series causarum, ex quibus nectitur fatum.

[1]) Ep. 16, 4. 41, 2. 98, 2.

[2]) N. qu. II, 45: vis illum providentiam dicere; recte dices; est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet.

[3]) N. qu. III, 29, 3: sive anima est mundus sive corpus gubernabile, ab initio ejus usque ad exitum, quidquid facere, quidquid pati debeat, inclusum est, ut in semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est.

[4]) N. qu. II, 46: dico, sic omnia (a Jove) esse disposita, ut etiam quæ ab illo non fiunt, tamen sine ratione non fiant, quæ illius est; nam, etsi Jupiter illa non facit nunc, Jupiter fecit, ut fierent. Singulis non adest, et tamen vim et causam et manum omnibus dedit.

auch für das Einzelne sorge und insbesondere dem Menschen leitend zur Seite stehe.[1])

Das Fatum oder der göttliche Rathschluß ist aber unabänderlich; diesen Gedanken spricht Seneca wiederholt in aller Schärfe aus: „Eine unwiederrufliche, unabwendbare Ordnung und Nothwendigkeit bestimmt das Göttliche und Menschliche. Alle Dinge geschehen nach einem unabänderlichen Gesetze und jedem von uns ist von der ersten Stunde seines Daseins an sein ganzes Leben vorausbestimmt. Keine Bitte, keine Gewalt vermag diesen Gang des Schicksals zu ändern oder zu brechen. Gott, der Urheber und Leiter aller Dinge, ist es, der Alles vorausbestimmt hat, was geschehen soll, und er folgt selbst seiner Anordnung; einmal hat er seinen Rathschluß festgesetzt, immerwährend befolgt er denselben."[2]) Man hat diese Erklärung sehr anstößig, eine Vernichtung der Freiheit und Allmacht Gottes und einen crassen Fatalismus darin gefunden.[3]) Doch hören wir vorerst die weitere Erklärung Seneca's selbst über die Vereinbarkeit der Nothwendigkeit und Freiheit in Gott: „Deßwegen ist aber Gott nicht weniger frei und mächtig; denn sein vollkommener und freier Wille ist sein Gesetz und

[1]) Ep. 95, 50: scire illos esse, qui præsident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt, interdum curiosi singulorum.

[2]) N. qu. II, 36, 1: fatum existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis frangat; ad Polyb. IV (23): stant fata dura et inexorabilia; Ep. 77, 12: fata rata et fixa sunt et magna atque æterna necessitate ducuntur; Ep. 101, 7: stat quidem terminus nobis, ubi illum inexorabilis fatorum necessitas fixit; Ep. 88, 13: fatorum inevitabilis cursus; de prov. c. V, 7: fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit; causa pendet ex causa; privata ac publica longus ordo rerum trahit; .. fatum eadem necessitate et deos alligat; irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit; ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel jussit.

[3]) Bruker h. c. ph. t. II, p. 931,

seine Nothwendigkeit; was Gott einmal beschlossen, das hat er selbst zur Nothwendigkeit gemacht. Nicht als ob eine äußerliche Nothwendigkeit die Gottheit zwänge, so und nicht anders zu handeln, oder als ob sie zu schwach wäre, das einmal Festgesetzte zu ändern, sondern das Fatum ist deßwegen unveränderlich, weil Gott nur das Vollkommenste wollen kann, und das einmal Festgesetzte auch das absolut Beste, der höchsten Weisheit und Güte Angemessenste ist. Die Vollkommenheit des göttlichen Willens also schließt durchaus jede Reue, jedes Anderswollen, jede Aenderung aus."[1]) Durch diese leztere Erklärung schwindet das Schroffe und Anstößige in der ersteren und der Vorwurf des Fatalismus und der Impietät hebt sich, sobald wir das Wesen der wahren Freiheit und die Unstatthaftigkeit der Uebertragung endlicher Kategorien auf Gott berücksichtigen. Die wahre Freiheit besteht nämlich nicht in der bloßen Willkür und in dem Handeln nach äußeren Beweggründen; dieß ist nur eine untergeordnete und unvollkommene Entwicklungsstufe der endlichen vernünftigen Wesen; vielmehr zeigt sich die vollkommene Freiheit in der Ueberwindung des blos willkürlichen, durch äußere Beweggründe determinirten Handelns und in der gänzlichen Uebereinstimmung des Wollens und Handelns mit dem nothwendigen Gesetz des eigenen Wesens. Solche vollkommene Harmonie der Freiheit und Nothwendigkeit findet sich in Gott; sein absolut vollkommenes Wesen ist auch zugleich der unwandelbare Bestimmungsgrund seines Wollens und Handelns; seine absolute Vollkommenheit ist sein Gesetz, seine Noth-

[1]) N. qu. l. I præf. 3: necesse est ei eadem placere, cui nisi optima placere non possunt; nec ob hoc minus liber et potens est; ipse enim est necessitas sua; de benef. VI, 23: non externa cogunt deos, sed sua illis in legem æterna voluntas est; statuerunt, quæ non mutarent; .. nec unquam primi consilii deos poenitet. Sine dubio stare illis et desciscere in contrarium non licet, sed non ob aliud, quam quia vis sua illos in proposito tenet; nec imbecillitate permanent, sed quia non libet ab optimis aberrare et sic ire decretum est.

wendigkeit, die jede bloße Willkür ausschließt. Bei den endlichen vernünftigen Wesen erscheinen allerdings Freiheit und Nothwendigkeit als Gegensäze; auf Gott aber, der über alle endlichen Beschränktheiten und Kategorien, in welchen sich das menschliche Denken bewegt, unendlich erhaben ist, findet die Unterscheidung der Möglichkeit und Wirklichkeit eines Andersseins und Andershandelns von der Nothwendigkeit seines Wesens und Wirkens keine Anwendung; eine erhabene Ausführung dieses Gedankens gibt die Schrift des hl. Augustinus de trinitate.

Wie verhält es sich dann aber mit der menschlichen Freiheit, wenn der göttliche Rathschluß unabänderlich vorherbestimmt ist? Diese Frage wirft Seneca selbst auf und verspricht zu zeigen, wie die Freiheit des menschlichen Willens doch neben dem Fatum bestehe.[1]) Leider ist die Abhandlung über diese schwierige Frage, welche wahrscheinlich zu der Schrift libri morales gehörte, mit dieser selbst verloren gegangen; dagegen hat er einen damit zusammenhängenden Punkt in n. qu. II, 35—38 besprochen, nämlich, wie sich die Wirksamkeit gewisser religiöser Handlungen, der Gebete, Gelübde und Opfer, durch welche der Wille Gottes zu etwas bestimmt, ein Gut von Gott erlangt, oder ein drohendes Uebel abgewendet werden soll, mit dem Fatum vereinigen lasse. Aus seinen Erklärungen hierüber in Verbindung mit dem, was die Stoiker, denen Seneca hierin folgt, über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Vorherbestimmung ausgesprochen haben, läßt sich die Ansicht unseres Philosophen wenigstens in ihren Hauptzügen erkennen. Obgleich nämlich nach dem materialistisch-pantheistischen Princip der stoischen Metaphysik Alles nur einem nothwendigen Entwicklungsprocesse folgt und für die Freiheit des menschlichen Willens kein Raum mehr übrig ist, so wollten doch die Stoiker im Widerspruch mit ihrer Metaphysik und hierin von einem besseren

[1]) N. qu. II, 38, 2: ista nobis opponi solent, ut probetur, nil voluntati nostræ relictum et omne jus fato traditum. Cum de ista re agetur, dicam, quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio.

sittlichen Gefühle geleitet, die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen aufrecht erhalten; und die Versuche, welche vorzüglich Chrysipp in scharfsinniger Weise ausführte,[1]) die Nothwendigkeit des göttlichen Rathschlusses mit der menschlichen Freiheit zu vermitteln, sind von der Philosophie der ganzen Folgezeit, selbst von der Scholastik und in neuerer Zeit besonders von Leibniz[2]) mit Anerkennung aufgenommen worden. Die Hauptsäze seiner Ausführung sind folgende: Das menschliche Handeln steht nicht außerhalb des Causalnexus oder göttlichen Rathschlusses, sondern ist in demselben als Mittelglied, als Miturſache mitaufgenommen. Gott hat nämlich seinen Rathschluß bestimmt mit Voraussicht und Rücksicht auf die menschliche Handlungsweise; wiewohl schon der Begriff eines Vorherwissens, weil eine Uebertragung der Zeit und ihrer Formen auf Gott, ein unangemessener ist, denn Gott ist über alle Zeit erhaben und „ihm ist Alles gegenwärtig" (Sen. n. qu. II, 36, 1). Die göttliche Vorherbestimmung ist also keine unbedingte, sondern eine bedingte, mit Rücksicht auf die menschliche freie Handlungsweise. Was aber das menschliche Handeln selbst anbelangt, so hat die Seele die Wahlfreiheit oder das Vermögen, der einen oder anderen Handlungsweise ihren Beifall zu geben oder zu versagen, sich für oder gegen sie zu entscheiden; das wirkliche Wählen und Beschließen aber wird vermittelt durch Beweggründe (Motive, Determinationen), die jedoch nicht zwingend, sondern nur anregend und veranlassend wirken; die eigentliche Entscheidung selbst geschieht durch den freien Willen. Die Freiheit in ihrer Wahrheit aber ist keine gesez- und zwecklose Willkür, sondern sie ist zugleich auch nothwendige Bestimmtheit. Das vernünftige Wesen soll nämlich die Idee und das Gesez seiner Natur als nothwendig und unbedingt verpflichtend anerkennen (kategorischer Imperativ Kants)

[1]) Plut. de St. rep. 47. Gell. noct. Att. VI, 2 und besonders Cic. de fato c. 12. 18 seq.

[2]) Essai sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme § 37. 53. 67.

und mit seinem freien Willen demselben zustimmend dasselbe zur ausschließlichen Richtschnur seines Wollens und Handelns machen. Die vollkommene Einigung des Wesens, Wollens und Handelns, oder die wahre Freiheit findet sich aber in Wirklichkeit nur in Gott, für den Menschen bleibt sie ein Ideal, zu welchem ihn die Philosophie immer näher führen soll. Die Philosophie ist nämlich die Erzieherin zur wahren Geistesfreiheit und der wahrhaft Weise ist auch wahrhaft frei, indem er auf das, was der Wille Gottes durch das Vernunftgesez mit Nothwendigkeit fordert, mit freiem Willen eingeht, seinen eigenen Willen ganz und gar mit dem göttlichen einigt und so frei und gottähnlich wird; denn „Gott gehorchen ist wahre Freiheit" (de vit. beat. c. 15, 7).[1]) Diese Lehre von der wahren Freiheit erinnert sehr an die christliche, welche ebenfalls die geistige Freiheit in die völlige Hingabe des menschlichen Willens an den göttlichen sezt (Freiheit der Kinder Gottes); wobei jedoch das Christenthum die wesentlich unterscheidende und neue Wahrheit lehrt, daß eine solche Freiheit nicht durch des Menschen eigene Anstrengung allein, sondern nur auf Grund der Erlösungs- und Heiligungsgnade erlangt werden könne.

Im Geiste jener stoischen Ansicht über die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem Fatum äußert sich nun Seneca über die Kraft und Wirksamkeit der Gebete, Gelübde und Opfer also: an sich können freilich die verschiedenen Sühnungsmittel das Fatum nicht ändern, da der göttliche Rathschluß, als durchaus vollkommen, keine Abänderung erleiden kann und insofern sind sie mehr nur Trostmittel für ein krankes Gemüth;[2]) allein das menschliche Handeln ist selbst in dem Fatum als Mit-

[1]) Ep. 37, 4: sapientia sola libertas. Ep. 8: hoc ipsum philosophiæ servire libertas est. Ep. 16, 5. 51, 9. 104, 16. 107, 6.

[2]) N. qu. II, 36, 1: hanc necessitatem omnium rerum si sacrificiis aut capite niveæ agnæ exorari judicas, divina non nosti; II, 35, 1: expiationes procurationesque nihil esse aliud quam ægræ mentis solatia existimant.

telglied aufgenommen und Gott hat Einiges unbestimmt und zweifelhaft gelassen in der Weise, daß, wenn z. B. Bitten geschehen, oder nicht, darnach der Erfolg sich gestaltet. Man darf also die Alternative nicht so stellen: entweder ist etwas vorausbestimmt, dann wird es geschehen auch ohne Gebet, oder es ist nicht bestimmt, dann wird es nicht geschehen ungeachtet der Gebete; vielmehr geschieht die Vorausbestimmung mit Rücksicht darauf, ob Gebete geschehen oder nicht; und diese Sühnungsmittel sind also nicht gegen den göttlichen Rathschluß und ausserhalb desselben, sondern in demselben vorausgesehen und miteingeschlossen und darum nicht unwirksam.[1])

Mantik. — Eine Weissagungskunst im Sinne der Volksreligion konnte natürlich in Seneca's Philosophie keine Stelle haben, da alle Naturereignisse nach dem einmal festgesezten göttlichen Rathschlusse und nach einem unwandelbaren Causalnexus erfolgen und kein unmittelbares Eingreifen der Gottheit in den Naturlauf denkbar sei, um durch besondere Wunderzeichen das Zukünftige zu verkündigen. Er weist demnach das Abergläubische des gewöhnlichen Weissagungsbegriffes, die Vorstellungen von wunderbaren Vorbedeutungen und Orakelstimmen zurück und suchte nach dem Vorgange der Stoiker die Möglichkeit einer Voraussicht der Zukunft auf eine rationelle und natürliche Weise zu erklären. Es ist ungereimt, sagt er, zu glauben, daß Jupiter selbst die Blize schleudere, die den Unschuldigen ebenso oft als den Schuldigen treffen und selbst die Tempel und Statuen der Götter nicht verschonen, daß er den Flug der Vögel lenke, oder

[1]) N. qu. II, 37: nos quoque existimamus vota proficere salva vi ac potestate fatorum. Quemadmodum enim a diis ita suspensa relicta sunt, ut in bonum vertant, si admotæ dis preces fuerint, si vota suscepta; ita non est hoc contra fatum, si ipsum quoque in fato est. „Aut futurum, inquit, est, aut non; si futurum est, fiet, etiamsi vota non suscipis; si non est futurum, etiamsi susceperis vota, non fiet." Falsa est ista interrogatio, quia illam mediam infer ista exceptionem præteris: futurum hoc est, sed si vota suscepta fuerint; vgl. über diese „ignava ratio" Cic. de fato c. 12.

an den Eingeweiden der Opferthiere gewisse Zeichen hervorbringe, oder Träume schicke; vielmehr erfolgt alles dieses nach dem natürlichen Causalnexus, welchen die Gottheit einmal festgesezt hat, aber nicht durch unmittelbares Eingreifen wieder aufhebt. Was nun geschieht, ist Ursache, Vorbereitung, Zeichen für etwas Zukünftiges, die Gegenwart birgt die Zukunft in ihrem Schooße. Die Weissagung ist also nichts anderes, als ein Schluß von der gegenwärtigen Ursache auf eine zukünftige Wirkung und insofern ist Alles, was geschieht, weissagend, aber es ist noch lange nicht Alles zum Verständniß und in die Regeln der Kunst gebracht. Den Unterschied der gewöhnlichen Meinung von der seinigen rationellen drückt Seneca in den Worten aus: „Die Ereignisse geschehen nicht, damit sie vorbedeutend sein sollen, sondern weil sie geschehen, sind sie vorbedeutend.“ [1])

Theodicee. — Eines der schwierigsten Probleme für jede außerhalb der geoffenbarten Wahrheit stehende Philosophie ist die Frage: wie sich die unläugbar in der Welt vorhandenen Uebel mit der Weisheit und Güte Gottes vereinigen lassen. Keine Philosophie kann sich der Beantwortung dieser Frage entziehen. So suchte schon Plato die Einwendungen, welche man aus dem Vorhandensein der Uebel gegen die Vollkommenheit Gottes machen könnte, dadurch zurückzuweisen, daß er die Materie als die lezte Ursache der Unvollkommenheiten in der Welt

[1]) Die Lehre, daß Jupiter selbst die Blize schleudere, sei nur ad coercendos imperitorum animos ersonnen (n. qu. II, c. 42). Ueber das Wesen und die Bedeutung der Mantik handelt n. qu. II, 32—35, woraus Hauptstellen sind (32, 3): nimis illum (deum) otiosum et pusillæ rei ministrum facis, si aliis somnia, aliis exta disponit. Ista nihilominus divina ope geruntur, sed non a Deo pennæ avium reguntur nec pecudum viscera sub ipsa securi formantur. Alia ratione fatorum series explicatur indicia venturi ubique præmittens, ex quibus nobis quædam familiaria, quædam ignota sunt. Quidquid fit, alicujus rei futuræ signum est. Cujus rei ordo est, etiam prædictio est. Quædam in artem nondum redacta sunt, quædam ne redigi possunt ob nimium remotam conversationem. . . Auguria non fiunt, quia significatura sunt, sed quia facta sunt, significant.

bezeichnete. Dieser Erklärungsweise konnten sich die Stoiker nicht anschließen, vielmehr mußten sie von ihrer Grundvoraussetzung aus, wornach Gott und Materie wesensgleich und alle Erscheinungen und Zustände in der Welt natürliche Folgen eines nothwendigen Entwicklungsprocesses seien, consequenterweise auch die natürlichen und sittlichen Uebel als nothwendige Entwicklungszustände und Gott als die lezte Ursache des Bösen wie des Guten erklären. Dessenungeachtet bemühten sie sich, auch in dieser Frage mehr von einem besseren religiösen und sittlichen Gefühle, als von den Consequenzen ihres Systems geleitet, mit dem größten Eifer und Scharfsinn, den sittlichen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen festzuhalten und die Weisheit und Vollkommenheit Gottes gegen die aus den Uebeln in der Welt entnommenen Vorwürfe zu rechtfertigen, und sie sind dadurch die Schöpfer der später sogenannten Theodicee geworden. Die drei Hauptfragen derselben sind folgende: wie sind die physischen, wie die moralischen Uebel zu erklären und in welchem Verhältniß steht das äußerliche Schicksal eines Menschen zu seiner inneren sittlichen Würdigkeit? Zur Beantwortung dieser Fragen bedient sich Seneca theils stoischer, theils platonischer Lehren. Was nun zuerst die physischen Uebel anbelangt, so erklärt er mit den Stoikern, daß dieselben keine eigentlichen Uebel, sondern natürliche Folgen des Causalnexus und die nothwendigen Mittel seien, um höhere Zwecke zu erreichen (prov. c. 5, 7. ad Helv. c. 5, 6); dabei sucht er aber den lezten Grund der physischen Uebel und Unvollkommenheiten, hierin von den Stoikern abweichend und mit Plato übereinstimmend, in der ursprünglichen Beschaffenheit der Materie selbst, welche Gott nicht ändern könne und die ihm bei der Weltbildung Widerstand entgegengesezt habe, so daß nicht Alles so vollkommen sei, wie es nach der Absicht des Weltbildners sein sollte. [1]) Das sittliche Uebel aber oder

[1]) Prov. c. V, 9: non potest artifex mutare materiam; n. qu. I. I præf. 16: deus, quidquid vult, efficiat an multis rebus illum tractanda

das eigentlich Böse sei nicht von Gott gewollt und geschaffen, sondern eine Folge des Mißbrauchs der menschlichen Freiheit; daß aber der Mensch eine vorwiegende Neigung zum Bösen hat, die ihn dieses weit leichter ergreifen läßt als das Gute, erklärt er aus der innigen Verbindung der Seele mit dem Körper und aus dem Einfluß der materiellen Seite des Menschen (caro), welche ihn nach unten, zum Vernunftwidrigen und Verkehrten ziehe. [1]) Das Böse selbst aber könne sich nicht als solches selbstständig behaupten, sondern werde von der Gottheit zum Guten und zur Verwirklichung ihrer sittlichen Zwecke gelenkt. Der dritten Frage, über das Verhältniß des äußeren Schicksals zur inneren sittlichen Würdigkeit hat Seneca eine eigene Abhandlung zur Beantwortung gewidmet mit der nur Eine Seite jener Frage bezeichnenden Ueberschrift: „Warum die Guten von Uebeln heimgesucht werden, da es doch eine Vorsehung gibt." Die Gründe, mit welchen er es in dieser an erhabenen Gedanken reichen und auch von Lactantius sehr gerühmten Schrift versucht, das Mißverhältniß zwischen äußerem Glück und sittlicher Würdigkeit mit der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit in Einklang zu bringen und die Guten wegen der Uebel, die sie treffen, zu beruhigen, sind im Wesentlichen folgende: Alles, was der Menschheit überhaupt und den Einzelnen begegnet, ist die Folge natürlicher Ursachen und unabänderlich durch den göttlichen Rathschluß vorherbestimmt; die Lebensdauer, die Freude, die Thräne eines jeden Menschen sind von Anfang an festgesezt. Was hilft es also, zu klagen und zu murren? Der Weise wird sich vielmehr in den göttlichen Rathschluß willig ergeben und mit Standhaftigkeit ertragen, was er nicht ändern kann (c. V, 7—10). Dadurch aber, daß die Uebel nicht blos die Bösen, sondern auch die Guten und diese oft am meisten treffen, will Gott den verblendeten Men-

destituant et a magno artifice prave multa formentur, non quia cessat ars, sed quia id, in quo exercetur, sæpe inobsequens arti est.

[1]) Ep. 116, 8: nolle in causa est, non posse prætenditur; vgl. n. qu. III, 30, 8. de clem. c. 6. Ep. 8, 5. 65, 16.

schen die Augen öffnen und zeigen, daß alle äußerlichen Zustände gleichgültig, d. h. weder gut, noch bös seien, und daß nur die inneren Güter, die in unserer Macht stehen, nämlich Weisheit und Tugend, das wahre Glück des Menschen begründen und darum allein einen würdigen Gegenstand unseres Strebens bilden (c. V, 1—5). Für den Weisen gibt es daher kein äußeres Uebel, denn er betrachtet alle äußeren Schicksale im rechten Lichte und weiß, daß sie nothwendig sind und von Gott kommen, und er hat seinen Willen so mit dem göttlichen vereinigt, daß er Nichts erleiden kann, womit er nicht freudig übereinstimmte. Als Probe der Denkungsart des Weisen führt Seneca die Rede des Philosophen Demetrius an: „Dies eine ist es, worin ich mich über euch, unsterbliche Götter, beklagen kann, daß ihr nicht vorher mir euern Willen kund gethan habt. Früher wäre ich zu dem gekommen, wozu ich jezt auf euern Ruf erscheine. Wollt ihr mir die Kinder nehmen? Für euch habe ich sie auferzogen. Wollt ihr irgend einen Theil des Körpers? Nehmet ihn; nichts Großes sage ich euch zu, bald werde ich ihn ganz verlassen. Wollt ihr meinen Lebenshauch? Warum nicht? Ich werde nicht zögern, daß ihr zurückerhaltet, was ihr gegeben habt. Willig werde ich geben, was ihr verlangt. Zu nichts werde ich gezwungen, nichts leide ich gegen meinen Willen; auch diene ich nicht Gott, sondern stimme ihm bei, und zwar um so mehr, weil ich weiß, daß Alles nach einem bestimmten, für die Ewigkeit gesprochenen Gesezе seinen Verlauf hat (c. V, 5)." Dem ganz entsprechend schreibt auch Seneca an Lucilius (Ep. 97, 2): „in Allem, was widerwärtig und hart erscheint, habe ich mich so gewöhnt: ich gehorche nicht Gott, sondern ich stimme ihm bei. Von Herzen folge ich ihm, nicht weil es sein muß." Der Weise, der mit solcher Gesinnung gegen das Schicksal kämpft, bietet einen Anblick dar, würdig der Gottheit. [1]) Aber

[1]) Prov. c. II, 9: ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat deus; ecce par deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus.

die äußeren Uebel sind für den Weisen und Guten nicht blos kein Unglück und keine Strafe, sondern sie sind ihm sogar nothwendig zur Uebung seiner sittlichen Kraft; sie sind für ihn heilsame Erziehungsmittel zu höherer Vollkommenheit und besondere Beweise der göttlichen Liebe. Ohne Gegner erlahmt die Tugend; sie bedarf eines Kampfplazes und einer Uebungsschule, in welcher sie sich entwickelt und kräftigt. Nur im Unglück lernt man auch sich selbst recht kennen und seine inneren Kräfte anwenden. [1]) Will nun Gott aus besonderer Liebe einen Menschen zur Vollkommenheit heran bilden, so nimmt er ihn in seine väterliche Zucht, wie Väter, welche ihre Kinder lieb haben; er prüft und läutert ihn durch Trübsale, wie das Gold im Feuer von Schlacken gereinigt wird, und erzieht ihn dadurch zur Aehnlichkeit mit sich selbst. [2]) So sind die Leiden für den, welcher sie zu benüzen weiß, ein wahrer Segen und das größte Unglück und eine Strafe Gottes ist es für den Menschen, wenn es ihm immer gut geht, da ihm dadurch das Mittel sittlicher Bewährung und Vervollkommnung entzogen wird. [3]) Alle Beruhigungs- und Trostgründe faßt Seneca endlich zusammen in der Anrede an die leidenden Guten, welche er der Gottheit am Schlusse seiner Abhandlung in den Mund legt (c. VI, 3 — 9): „Wie könnt ihr über mich klagen, ihr, denen nichts gefällt, als was recht ist! Euch habe ich das einzige wahre und bleibende Gut

[1]) Prov. c. II, 4: marcet sine adversario virtus; tunc apparet, quanta sit quantumque polleat, cum quid possit patientia ostendit; IV, 3: opus est ad notitiam sui experimento; quid quisque posset, nisi tentando non didicit; calamitas virtutis occasio est.

[2]) Siehe die S. 104 angeführten Stellen prov. I, 5; I, 6; V, 9. II, 4: patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat et: operibus, inquit, doloribus, damnis exagitentur, ut verum colligant robur; IV, 7: hos deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet.

[3]) Prov. III, 3: sonat adhuc et vibrat in auribus meis magnifica illa (Demetrii) vox: nihil mihi videtur infelicius eo, cui nihil unquam evenit adversi; IV, 7: quibus (deus) indulgere videtur, quibus parcere, molles venturis malis servat.

gegeben, das mit dem Besize sich immer mehr verbessert und vergrößert, das innere Glück der Seele. Andere umgab ich mit Scheingütern; sie glänzen äußerlich von Gold und Silber, aber in ihrem Innern ist nichts Gutes. Freilich begegnet euch manches Unangenehme und schwer zu Ertragende; da ich euch damit nicht verschonen konnte, so waffnete ich euern Geist gegen alle Widerwärtigkeiten. Duldet standhaft, dadurch könnet ihr Vollkommenheit erlangen; ertraget die Armuth, Niemand lebt so arm, als er geboren wurde; ertraget den Schmerz, entweder wird er sich lösen oder er wird euch auflösen; seid standhaft gegen das Unglück, es kann eure Seele nicht verwunden; gegen den Tod, er versezt euch in einen bessern Zustand. Vor allen Dingen habe ich dafür gesorgt, daß kein Mensch gezwungen ist, wider seinen Willen in der Welt zu bleiben. Der Ausgang ist geöffnet; wollt ihr nicht kämpfen, so ist euch die Flucht erlaubt. Daher habe ich unter allen Dingen, deren Nothwendigkeit ihr unterworfen seid, nichts so leicht gemacht als das Sterben." Man würde glauben, eine christliche Trostrede und nicht die eines heidnischen Philosophen zu hören, wenn nicht die Ermahnung mit einem grellen Mißton schlösse, mit der Hinweisung auf die Erlaubtheit des Selbstmordes, als des sichersten Mittels, allen irdischen Leiden ein schnelles Ende zu machen. Schon dieser einzige Umstand kann zeigen, daß Seneca bei aller Erhabenheit vieler seiner Lehren doch außerhalb des eigentlich christlichen Ideenkreises stand.

Gottesverehrung. — Um die Lehren Seneca's über die wahre Gottesverehrung richtig zu würdigen, muß man das Unwesen des damaligen heidnischen Cultus ins Auge fassen. Derselbe war bei den Meisten zu einem rein äußerlichen und mechanischen Formenwesen, ohne innere Theilnahme und ohne Einfluß auf die sittliche Reinigung des Herzens herabgesunken. Die Beobachtung gewisser Ceremonien und Opfer, die mechanische Verrichtung von Gebeten, die Anbetung und Ausschmückung der Götterbilder galt als zureichende Gottesverehrung und sollte das Wohlgefallen der Gottheit sicher erwerben. Gegen diesen blos

äußerlichen Cult eifert Seneca oftmals und dringt auf den innerlichen Gottesdienst, welcher in einer gläubigen, sittlich reinen und mit Gott geeinigten Gesinnung bestehe: „Man braucht nicht (Ep. 41, 1) die Hände zum Himmel zu erheben, noch den Tempeldiener zu bitten, daß er uns zum Götterbild hinzutreten lasse, damit dasselbe uns besser höre; Gott ist dir jederzeit nahe, er ist bei dir, ja in dir." „Wir wollen nicht (Ep. 95, 47), daß man den Göttern Lichter anzünde, daß man morgens ihnen aufwarte, an den Thüren ihrer Tempel size; durch solche Aufmerksamkeiten lassen sich nur die Menschen gewinnen; derjenige verehrt Gott wahrhaft, welcher ihn kennt; ebenso braucht Jupiter kein Handtuch und keine Striegel und Juno keinen Spiegel; die Gottheit will keine Bedienung; sie selbst dient den Menschen und ist überall zugegen." „Sie verlangt auch keine Mahlzeiten und Opfer (Ep. 73, 13. 74, 14), da sie Alles besizt; nicht durch Opferthiere, mögen sie auch noch so fett und ihre Hörner noch so schön mit Gold verziert sein, wird die Gottheit geehrt, sondern durch eine fromme und rechtschaffene Gesinnung; daher sind die Guten wahrhaft religiös auch mit der kleinsten Opfergabe, die Bösen aber irreligiös, wenn sie auch die Altäre mit dem Blute ihrer Opfer überschwemmen." Aehnlich bei Lact. inst. VI, 26, 3: „Die Gottheit ist zu denken als die erhabenste Majestät und doch zugleich als wohlwollend, gütig und stets zu helfen bereit; ihre Verehrung besteht nicht in blutigen Opfern, sondern in einer reinen und rechtschaffenen Gesinnung; sie braucht keine hoch aufgeführten Tempel von Stein, denn die ganze Welt ist ihr Tempel und allein an Größe ihrer würdig (benef. VII, 4, 6. 7, 3); vielmehr soll jeder Mensch sein eigen Herz ihr zum Heiligthum weihen." [1]) Am schärfsten aber erklärt er sich

[1]) Lact. inst. VI, c. 25, 3: vultisne vos deum cogitare magnum et placidum et majestate leni verendum, amicum et semper in proximo, non immolationibus et sanguine multo colendum — quæ enim ex trucidatione immerentium voluptas est? — sed mente pura, bono honestoque proposito; non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore.

gegen den ebenso lächerlichen, als unsittlichen Cult, der damals besonders auf dem Capitol in Rom geübt wurde, in dem grossen Fragment aus der verlorenen Schrift de superstitione (bei dem hl. Augustin de civ. dei VI, 10), und man würde nicht begreifen, wie er ungestraft den vom Staat sanctionirten Cult brandmarken und der öffentlichen Verachtung preis geben konnte, während doch die Christen damals aufs grausamste unter dem Vorwand der Irreligiosität verfolgt wurden, wenn nicht seine eigenen Aeußerungen uns das Räthsel lösten. Es herrschte damals in Rom insoweit eine große Toleranz, als der Gebildete seine bessere Ueberzeugung in Sachen der Religion ungestraft aussprechen konnte, wenn er nur äußerlich die Formen des Cultus beobachtete. „Diese Formen, sagt Seneca (Aug. de civ. dei VI, 10), wird der Weise beobachten, als etwas von den Gesezen Gebotenes, nicht aber als etwas den Göttern Angenehmes. Jenen ganzen gemeinen Götterhaufen, den der Aberglaube aus langer Zeit her zusammengestoppelt hat, müssen wir zwar anbeten, dabei aber uns erinnern, daß dieß mehr Sache des Herkommens, als der Wahrheit ist." Im Gegensaz zu diesem blos äußerlichen Cult beschreibt er, vorzüglich in der herrlichen Ausführung Ep. 95, 47—51, den innern, Gott wohlgefälligen Gottesdienst in seinen Grundzügen also: Vor Allem müssen wir an Gott glauben; aus dem Glauben entspringt die Ehrfurcht vor Gottes Größe und Heiligkeit und niemals sollen wir mehr von Ehrfurcht durchdrungen sein, als wenn von dem Göttlichen die Rede ist; die Ehrfurcht muß sich vervollkommnen zur Liebe, da uns Gott seine Liebe zuvor durch unzählige Wohlthaten erweist. Die Liebe aber darf nicht in blossen Gefühlen bestehen, sondern muß das Herz läutern und reinigen und den ganzen Menschen umbilden; als Vorbild für unser sittliches Leben soll uns Gott selbst dienen, der nicht will, daß man Bilder von ihm aus Gold und Silber mache, sondern daß jeder seiner Verehrer sein Bild in seinem Leben und Wandel ausprage. Der vollkommene Gottesdienst besteht also in der Nachahmung Gottes. Dazu gehöret aber auch, daß wir Gott

mehr und mehr kennen lernen, was nur der vermag, der ihm ein reines und heiliges Herz entgegenbringt. [1])

---

[1]) Ep. 95, 50: primus est deorum cultus, deos credere; deinde reddere illis majestatem suam (= vereri), reddere bonitatem (= amare), sine qua nulla majestas est; scire illos esse, qui præsident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt; deum colit, qui novit. Vis deos propitiare? bonus esto; satis illos coluit, quisquis imitatus est; vgl. Ep. 16, 5. 31, 10: subsilire in coelum ex angulo licet: exurge modo et te quoque dignum finge deo. Finges autem non auro aut argento; non potest ex hac materia imago dei exprimi similis; n. qu. VIII, 30, 1: egregie Aristoteles ait: nunquam nos verecundiores esse debere, quam cum de dis agitur. Ep. 87, 21: animus nisi purus ac sanctus est, deum non capit.

(Fortsezung folgt.)

Der Philoſoph

Lucius Annaeus Seneca.

Ein Beitrag zur Kenntniß ſeiner Philoſophie in ihrem Verhältniß zum Stoicismus und zum Chriſtenthum.
Zweiter Theil.

Von

Profeſſor Dr. Holzherr.

Wiſſenſchaftliche Beigabe zum Programm des Großherzoglichen Lyceums zu Raſtatt.

1839.

Buch- und Steindruckerei von W. Mayer in Raſtatt.

A 1.20

Der

Philosoph Lucius Annäus Seneca.

Die Theologie Seneca's und ihre neuesten Beurtheiler.

Seit dem Erscheinen des I. Theiles dieser Abhandlung über Seneca (im Programme vom J. 1858), in welchem seine Theologie ihren Hauptzügen nach entwikelt worden ist, sind dem Verfasser zwei bedeutende Arbeiten aus der neuesten Zeit über diesen Philosophen zur Kenntniß gekommen, welche das Verhältniß desselben zum Christenthum und insbesondere auch seine theologischen Lehren behandeln.[1]) Mit Rükſicht auf diese neuesten Erscheinungen möge es erlaubt sein, hier mit einigen Worten auf die Theologie Seneca's zurückzukommen. Beide Abhandlungen, hervorgerufen durch die Schrift Fleury's (St. Paul et Sénèque, Paris, 1853. 2 Bd.), in welcher die Thatsache eines persönlichen Verkehrs des Seneca mit dem hl. Paulus und der christliche Character der Lehren des ersteren nachgewiesen werden soll, haben die gänzliche Haltlosigkeit dieser Annahmen in überzeugender

---

[1]) Als ein neuerer Beitrag zur Apologie Seneca's, welcher dem Verfasser dieser Abhandlung seitdem noch bekannt geworden ist, verdient angeführt zu werden: „L. A. Seneca. Eine literarisch-pädagogische Skizze von Volkmann" (in der pädagogischen Revue von Mager. 1857. Nr. 9). In gedrängter, aber alles Wesentliche umfassender Darstellung vertheidigt der Verfasser dieser vortrefflichen Abhandlung den politischen und sittlichen Character und die Sprache Seneca's gegen die Vorwürfe seiner alten und neuen Kritiker, hebt die characteristischen Vorzüge seiner Philosophie und ihre Verwandtschaft mit dem Christenthum hervor und empfiehlt schließlich aufs dringendste die Lesung seiner Schriften in unsern Mittelschulen.

Weise dargethan. Die eine Abhandlung von Dr. v. Baur (in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von Hilgenfeld, I. Jahrg. 1858. 2. und 3. Hft.) begnügt sich nicht, die Behauptungen Fleury's zu widerlegen, sondern entwikelt auch in gründlicher und geistreicher Weise die Gesichtspunkte, in welchen eine wirkliche Verwandtschaft zwischen Seneca's Lehren und dem Christenthum und in welchen eine wesentliche Verschiedenheit obwaltet; dabei wird wiederholt anerkannt, daß Seneca unter allen alten Philosophen in seinem religiös-sittlichen Standpunkte dem Christenthume am nächsten stehe. Der Verfasser der anderen Schrift, Aubertin, ein Landsmann Fleury's (Etude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul par Aubertin. Paris. 1857.) hat zwar mit critischem Scharfsinne und mit nicht geringer Kenntniß der alten Philosophie das Gebäude der Fleury'schen Hypothesen in seinen Grundlagen zerstört, dagegen verfällt er in der Beurtheilung der Lehren Seneca's in ein der Fleury'schen Ansicht entgegengesetztes Extrem, in das der ungerechten Verkennung dieses Philosophen. Ein eigenthümliches Schauspiel bildet diese vor mehreren Jahrhunderten begonnene und in der neuesten Zeit mit großem Nachdruk und Aufwand von Gelehrsamkeit wieder aufgenommene Polemik über die Bedeutung der Philosophie Seneca's. Wie derselbe schon vor Jahrhunderten von Einigen als theologus christianus gefeiert, von Anderen als Atheist verurtheilt wurde (siehe I. Theil S. 41), so stehen die Urtheile der beiden neuesten französischen Schriften über seine Lehren in ähnlicher Weise einander schroff entgegen. Während nämlich Fleury ihn als schüchternen Schüler der Apostel und geheimen Christen darstellt, welcher aus Menschenfurcht das Christenthum nicht öffentlich bekannt, in seinen Schriften aber, freilich ohne seine Quellen anzudeuten, die specifisch-christlichen Lehren von der Dreieinigkeit Gottes, der Schöpfung, der Erbsünde, der Gnade und Wiedergeburt, den Sacramenten der Taufe und der Buße, den vier lezten Dingen mit der Auferstehung des Fleisches, den theologischen Tugenden, ferner das Gebet des Herrn, das Bild der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi an-

geführt habe, so kommt dagegen Aubertin durch seine Untersuchung zu dem Resultate, daß Seneca in seiner Philosophie überall dem materialistischen Pantheismus der stoischen Schule getreu, überhaupt ihr entschiedenster und eifrigster Jünger und Vertheidiger geblieben sei und daß unter den alten Philosophen Socrates und vornehmlich Plato, aber auch Cicero und sogar manche Stoiker dem Christenthume näher stehen, als Seneca. Zur Rechtfertigung dieser Behauptung sucht Aubertin nachzuweisen, daß Alles, was bei diesem Wahres sich vorfinde, schon von Früheren gelehrt worden sei und daß vorzüglich Plato nicht blos die mit dem Christenthum verwandten Lehren weit klarer und bestimmter ausgesprochen, sondern auch die meisten Irrthümer Seneca's vermieden habe. Das Verfahren bei dieser Beweisführung ist aber nicht weniger einseitig, als das von Fleury angewandte; dieser nimmt alle Aussprüche Seneca's, die mit christlichen dem Inhalte oder Wortlaute nach eine scheinbare Aehnlichkeit haben, aus dem Zusammenhang heraus und deutet sie auf gewaltsame Weise um, bis endlich der gesuchte Seneca christianus zum Vorschein kommt; Aubertin dagegen hebt alle Stellen, welche mit dem Stoicismus übereinstimmen, hervor, läßt aber das dem Seneca Eigenthümliche nicht zu seinem Rechte kommen und sezt sich so ein unvollständiges, abgebleichtes und bis zur Unkenntlichkeit verkümmertes Bild seiner Philosophie zusammen, in welchem wohl Bruchstücke derselben sich vorfinden, ihr wahrer Geist aber nicht getreu wiedergegeben ist.

Der eigentliche Vorzug der Philosophie Seneca's ist nämlich nicht sowohl in der Aufstellung einzelner neuen Wahrheiten, als in ihrer ganzen Weltanschauung und sittlichen Richtung zu suchen. Die reineren Erkenntnisse von Gott und den menschlichen Pflichten sind ihr nicht ausschließlich eigen, sie sind vielmehr das unveräußerliche Eigenthum der menschlichen, durch die Uroffenbarung belehrten Vernunft und finden sich daher in den Religionen und Philosophieen aller gebildeten Völker des Alterthums, in der uralten Literatur der Indier und Chinesen, wie in der jüngeren der Griechen oftmals ausgesprochen. Je mehr nämlich der

menschliche Geist aus dem Treiben des äußeren Lebens in sich selbst einkehrt, um sich in seinem Wesen und in seinem sittlichen Zustande zu erforschen, je eifriger er die Leidenschaften zu beherrschen und sich sittlich zu reinigen strebt, je mehr er auch mit liebevollem Sinne der Naturbeobachtung sich hingibt, desto reiner und deutlicher treten die ursprünglich in die Vernunft gelegten religiösen und sittlichen Grundwahrheiten ins Bewußtsein und werden desto klarer und bestimmter in der Philosophie ausgesprochen. So wird der Ursprung einzelner reineren Lehren bei den Griechen bis in das Zeitalter der mythischen Weisen, Orpheus, Linus und Musäus zurückgeführt; zahlreicher aber und lauter lassen sich die Stimmen der Wahrheit von Pythagoras und seiner Schule an vernehmen und durch Socrates und Plato hat die griechische Philosophie ihre würdigsten Begriffe von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt und zu den Menschen ausgesprochen. Bei allen reineren Lehren Seneca's lassen sich daher Anknüpfungspuncte und verwandte Aussprüche in der älteren Philosophie nachweisen, wie es auch Aubertin versucht hat. Noch weniger beruht jener Vorzug Seneca's auf einem specifisch-christlichen Inhalte seiner Philosophie; denn ihre Verwandtschaft mit dem Christenthum bezieht sich durchaus nur auf solche Wahrheiten, welche auch der natürlichen Vernunft zugänglich sind, und von eigentlich christlichen Lehren und Geheimnissen ist in ihr in Wahrheit keine Spur vorhanden. Vielmehr kommt Seneca unter allen alten Philosophen dem christlichen Geiste am nächsten durch seinen ganzen religiös-sittlichen Standpunct und die unmittelbare Anwendung und Beziehung seiner religiösen Lehren auf die sittliche Verbesserung und Erneuerung des Menschen. Wenn nun Aubertin den Plato als denjenigen Philosophen des Alterthums darstellt, welcher dem Christenthume am nächsten stehe, so können wir in alles Lob, welches der platonischen Philosophie an sich gespendet wird, gerne einstimmen, dürfen aber dabei nicht außer Acht lassen, daß Plato zunächst das theoretische Interesse des Wissens zu befriedigen suchte und seine durch Reinheit und Erhabenheit sich auszeichnende Idee Gottes, als des absolut Guten,

mehr als Gegenstand des speculativen Erkennens erscheint, während die Beziehung und der Einfluß derselben auf das sittliche Verhalten des Menschen zurücktritt. Bei Seneca dagegen herrscht, wie im Christenthum, die Beziehung der religiösen Lehren auf das sittliche Leben vor und die Eigenschaften des persönlich gedachten Gottes erscheinen als eben so viele Bestimmungsgründe für das menschliche Handeln. Dadurch erhält seine Philosophie einen religiös-sittlichen Character, wie ihn keiner der früheren Philosophen mit so klarem Bewußtsein und mit solchem Nachdruk angestrebt hat. Außer dieser allgemeinen Eigenschaft möchten wir, um die Grundlosigkeit der Behauptung Aubertins zu zeigen, als besondere auszeichnende, mit dem Christenthum verwandte Züge der Theologie Seneca's noch Folgendes hervorheben.

Obgleich er über die Immanenz Gottes in der Welt, die in allen Philosophieen des Heidenthums wiederkehrt, sich nicht vollkommen erhoben hat und darum da und dort die Natur und Welt als gleichbedeutend mit Gott bezeichnet (wie ja auch Plato die Welt und die Gestirne vergöttlicht), so weiß er doch im Allgemeinen den pantheistischen und theistischen Begriff Gottes wohl zu unterscheiden und ist sich überhaupt darüber klar, wie das Wesen Gottes seiner reinen Idee nach gedacht werden muß (I. Th. S. 96—105). Die pantheistische Seite seines Gottesbegriffs tritt daher in der Beziehung desselben auf das sittliche Handeln des Menschen mehr und mehr zurük und es leuchtet überall das Bestreben hervor, Gott als das von aller sinnlichen Mischung, Beschränktheit und Unvollkommenheit, von allen menschlichen Schwächen und Trieben durchaus freie und mit der höchsten Intelligenz und Güte begabte Wesen, mit Einem Worte, als vollkommenste Persönlichkeit darzustellen (I. Th. S. 99. vgl. die herrlichen Stellen in benef. IV, 25 — 28. de ira II, 27). Bestimmter als irgend einer der alten Philosophen und mit bedeutungsvollen Worten spricht er auch die Idee eines intelligenten Schöpfers der Welt und einer weisen und gerechten Weltordnung aus und ist ferne von jener trost- und hoffnungslosen Verzweiflung an einer

Vorsehung, welche bei manchen Schriftstellern der römischen Kaiserzeit, z. B. bei dem älteren Plinius, bei Tacitus sich kund gibt (I. Th. S. 103. 107. 114). Indem er ferner mit seinem Gottesbegriff die würdigsten sittlichen Vorstellungen verbindet, hebt er gleichsam vorahnend hauptsächlich die Seiten an dem Wesen Gottes hervor, welche uns erst die christliche Offenbarung in ihrer vollen Bedeutung aufgeschlossen hat, so vor allen Gottes Heiligkeit, vermöge welcher er in allen seinen Handlungen nur von dem sittlich Guten geleitet wird, auch den Werth des menschlichen Thuns nach der Reinheit der Gesinnung beurtheilt (vgl. insbesondere de vit. beat. c. 20) und von den Menschen nur durch ein reines Herz, durch Liebe und Nachahmung seines Beispiels verehrt werden will (S. I. Th. S. 119; außer den dort angeführten Stellen vergleiche man noch n. qu. III praef. 13. de benef. I, 6, 3. IV, 25. Ep. 124, 23; über die Liebe Gottes de benef. IV, 19. Ep. 123, 16. [1]) In den erhabensten Schilderungen welchen das ganze heidnische Alterthum nichts Aehnliches an die Seite sezen kann, beschreibt er, insbesondere in der Schrift über die Wohlthaten, das liebevolle, freundlich gesinnte und wohlthuende Wesen der Gottheit, deren Liebling der mit den edelsten Vorzügen des Leibes und der Seele ausgestattete Mensch ist (de benef. II, 29. IV, 5, 1. IV, 25—28 vgl. I. Th. S. 102). Noch mehr aber nähert er sich der christlichen Auffassung dadurch, daß er von einer verzeihenden und heilenden Gnade Gottes spricht, welche den Reuigen gerne vergibt und dadurch den Menschen, insbesondere den Hochgestellten und Mächtigen, ein Vorbild zur Nachahmung geben will (de clem. I, 3. II, 2—7); daß er ferner Gott als väterlichen Erzieher darstellt, der bei den Strafen,

[1]) Aehnliche Aussprüche, daß Gott nur an der Verehrung eines reinen Herzens Wohlgefallen habe, finden sich zahlreich bei den Alten, z. B. von Pythagoras bei Cicero de leg. II, 41; von Socrates Xenoph. mem. I, 3, 3; von Plato de leg. X. oftmals und bei Euseb. praep. ev. III, 8; von Cicero de offic. III, 8. 9. de leg. II, 7. de nat. Deor. II, 28; bei Horaz Od. l. III, 23.

die er über die Menschen ergehen läßt, nicht von Mißgunst und Rachsucht, wie die Götter der Mythologie (de ira II, 27. de benef. VII, 2, 4), sondern von den weisesten und gütigsten Absichten geleitet wird und mit wohlüberlegter Strenge die, welche er liebt, züchtigt, um sie zu vervollkommnen und denen, die ihm vertrauen, Alles zum Besten gereichen läßt (de prov. I sq. Vgl. I. Th. S. 114). Daher haben die Ausdrüke, welche Seneca von Gott als dem Urheber der Welt und Lenker aller Dinge gebraucht, nämlich auctor, conditor, formator, artifex, rector, dispositor, custos, arbiter, providentia mundi, pater, parens hominum, bei ihm einen dem Theismus entsprechenden Sinn und eine höhere Bedeutung als ähnliche Worte, welche ältere Stoiker, z. B. Cleanthes in dem berühmten Hymnus auf Zeus anwenden (I. Th. S. 88 u. 92) und dabei Gott als materielle Substanz im Weltprozesse sich entwickeln lassen. [1]) Dabei ist aber die Gottesidee bei Seneca nicht blos Gegenstand theoretischer Betrachtung, sondern es verknüpft sich damit auch ein lebendiges und tiefes Gefühl unserer Abhängigkeit und unserer Pflicht, Gott in Allem Gehorsam zu leisten (de vit. beat. c. 15: in regno nati sumus, Deo parere libertas est); zwischen Gott und den Menschen besteht die innigste und unmittelbarste Gemeinschaft (necessitudo), Gott wohnt mit seinem Geiste in unserer Seele und richtet unsere Gedanken durch seine hl. Gegenwart (de vit. beat. c. 20.). Aus diesen wenigen Zügen, zu welchen im I. Theile unserer Abhandlung die ausführlichere Entwiklung gegeben ist, dürfte hervorgehen, wie ungegründet die Behauptung Aubertins ist (p. 188 fl.), Seneca's Gottesidee sei durchaus pantheistisch und nicht über den stoischen Materialismus hinausgeschritten. Wenn aber auch darauf mit Nachdruk hingewiesen wird, daß seine religiösen Grundsäze sich nicht immer auf der gleichen Höhe und Reinheit erhalten, sondern mit stoischen Lehren wieder abwechseln, jedenfalls also nicht zur un-

[1]) Vgl. auch die Ausführung des Stoikers Balbus in Cicero's Schrift de natura Deor. l. II, c. 35, sq., wo Gott ebenfalls rector, moderator et tamquam architectus tanti operis genannt wird.

erschütterlichen Ueberzeugung geworden seien, so ist diese Bemerkung vollkommen richtig. Allein eben dieses Ringen nach reinerer Erkenntniß, ohne jedoch zur festen Ueberzeugung gelangen zu können, ist der Character der heidnischen Philosophie überhaupt. Ungerecht wäre es also, eine solche Festigkeit und Gleichmäßigkeit in den religiösen und sittlichen Grundsäzen, wie wir sie auf dem festen Fundamente unserer geoffenbarten Religion besizen, welche aber kein heidnischer Philosoph, Socrates und Plato nicht ausgenommen, jemals besessen hat, von Seneca allein verlangen zu wollen. Uebrigens sind, wie schon angedeutet, die theistischen Züge seiner Theologie so überwiegend, daß sie im Allgemeinen den Eindruk einer dem Christenthum verwandten religiösen Denkweise zurücklassen. Nehmen wir zu diesen Vorzügen seiner Theologie noch seine reineren sittlichen Lehren hinzu, welche wir später ausführlicher zu entwikeln haben, wornach von ihm die Forderung der Einkehr des Geistes in sich selbst und der täglichen Selbstprüfung ernster, das Bewußtsein der allgemeinen Schuld und Sündhaftigkeit lebhafter und tiefer, der Gedanke, daß alle Menschen verwandt und verbrüdert seien und Eine große Gemeinde Gottes bilden (de otio c. 4), klarer und bestimmter, die Anerkennung und Heilighaltung der Würde und der Rechte der menschlichen Persönlichkeit, selbst im Sclaven und Fremdlinge, weit nachdrüklicher, als von irgend einem der früheren Philosophen ausgesprochen und demgemäß auch weit mildere und humanere Grundsäze über das gegenseitige Verhalten gelehrt werden, der Glaube endlich an ein künftiges besseres Leben sich zu einer freudigen, dieses leidensvolle irdische Dasein verklärenden Hoffnung erhoben hat, so haben wir die Hauptzüge übersichtlich zusammengefaßt, welche den Seneca unter allen alten Philosophen dem Inhalte und der Bedeutung seiner Lehren nach in das nächste Verwandtschaftsverhältniß zum Christenthum stellen. Diese Bemerkungen glaubten wir als eine Zusammenfassung der Hauptpuncte der Theologie Seneca's und zugleich zur Berichtigung des ungerechten Urtheils in der angeführten Schrift Aubertins vorausschiken zu müssen, bevor wir zu unserer weiteren

Aufgabe, der Darstellung der Kosmologie, Psychologie und Moral Seneca's übergingen.

II.

Kosmologie.

Grundzüge der stoischen Lehre. — Die stoische Theorie von der Entstehung der Welt und der Einzeldinge ist ein chemischer und dynamischer Materialismus, in welchem das Princip Heraclits von Einer feurigen Ursubstanz mit platonischen und insbesondere mit aristotelischen Lehren von der Zahl und Beschaffenheit der Elemente und ihrer Verbindung und Vermischung vereinigt ist. Die Hauptsäze sind folgende: Der Urstoff aller Dinge, das an sich bestimmungslose, aber allem bestimmten Sein zu Grunde liegende Princip ist der Aether oder das künstlerische Feuer (*πῦρ τεχνικόν*). In ihm sind Gott und die Welt und alle Keimformen und Entwiklungsgeseze, gleichsam der Same aller Dinge (*λόγοι σπερματικοί*) noch ungeschieden enthalten. Nach physischen, vollkommen zwekmäßig wirkenden Gesezen dieses Urstoffes entwikeln sich aus ihm zuerst durch einen Proceß allmähliger Verdichtung und Verdünnung die vier Elemente, Luft, Wasser, Erde und das (irdische) Feuer, von welchen jedes seine besondere Eigenschaft hat; aus ihren verschiedenen Verbindungs- und Mischungsverhältnissen bilden sich sodann alle Einzeldinge der Welt, die unorganischen und organischen Wesen, wobei die zwei gröberen Elemente, Wasser und Erde, den passiven Stoff abgeben, die beiden feineren aber, Luft und Feuer, die activen, Form und Gestalt der Dinge bestimmenden Kräfte darstellen. Erst durch diese Scheidung der Elemente aus dem Urstoff entsteht also der Gegensaz zwischen activen und passiven Potenzen, zwischen Gott und der Welt, zwischen Geist und Stoff, Seele und Leib. Gott, das active Princip, auch Geist und Vernunft genannt, durchströmt als Aether oder künstlerisches Feuer die ganze Welt und bethätigt sich in den unorganischen Wesen als plastische, zusammen-

haltende Kraft (ἕξις), in den Pflanzen als Lebenskraft (φύσις), in den Thieren als empfindende Seele (ψυχή), in den Menschen als Vernunft (νοῦς). So bildet Gott die Seele der Welt, welche einen lebendigen Organismus (ζῶον) darstellt und als göttlicher Leib die vollkommenste Schönheit und Zwekmäßigkeit und die angemessenste Form, die Kugelgestalt, besizt. Die einzelnen Wesen in ihr stehen in Wechselverkehr und Sympathie mit einander, gerade so, wie die Glieder des thierischen Leibes durch das Nervensystem; jedes ist ferner um des anderen, das niedere um des höheren und die ganze Welt um der vernünftigen Wesen, der Götter und Menschen willen vorhanden. Nach Ablauf einer bestimmten Weltperiode oder des sog. großen Weltjahres wendet sich die Bewegung wieder rükwärts und die Elemente kehren nach demselben Causalnexus und in den nämlichen Uebergangsstufen, in welchen sie sich aus dem Urstoffe entwikelt haben, in denselben zurük; das ätherische Princip verzehrt nämlich die Stoffe, die es als seinen Leib von sich ausgesondert hat, und nimmt Alles in sich zurük und so lösen sich alle endlichen Gegensäze und Besonderheiten, Gott und die Welt, der Geist und die Materie wieder in die Ursubstanz auf. Diese Rükkehr aller Dinge in den Urstoff, die aber zugleich die Weltvollendung ist, vollzieht sich durch die Weltverbrennung (ἐκπύρωσις). Nachdem so ein großes Weltjahr abgeschlossen ist, beginnt, gleich dem aus seiner Asche wieder auflebenden Phönix, eine neue Weltbildung nach denselben Entwiklungsgesezen und mit denselben Formen und Geschöpfen, wie die vorhergehende. Dieser Proceß, die Wiederherstellung des Früheren (ἀποκατάστασις τοῦ παντός) wiederholt sich ins Unendliche und so bewegt sich die Geschichte der Welt, der Gottheit und Menschheit in einem ewigen Kreislauf durch dieselben Momente, ohne je zu einem Abschlusse zu gelangen. [1])

[1]) Die Beweisstellen bei Zeller Geschichte der gr. Philosophie III, a. S. 79 fl.; vgl. insbesondere hierüber auch Cicero de nat. Deor. II, 32 sq. Acad. I, 11. sq.

Entstehung der Welt. — Seneca verbindet die platonische Lehre von zwei ewigen Principien, Gott und der Materie mit der stoischen Theorie von der Entstehung der Elemente und ihren Verbindungsweisen. Gleich einem Künstler, der seine Gedanken in den vorhandenen rohen Stoff hineinbildet, so legt Gott, als er die Welt hervorbringen wollte, seine schöpferischen Gedanken in die chaotische Materie und bringt sie dadurch in die Bewegung, aus der die Elemente und die Einzeldinge hervorgehen. [1]) Diese in die Materie hineingebildeten göttlichen Gedanken bilden den Samen, in welchem die Typen der Einzeldinge enthalten und die künftigen Erscheinungen präformirt sind. [2]) Die weitere Ausführung, wie aus dem durch die göttliche Einwirkung bewegten Urstoffe die Elemente hervorgehen und durch ihre Verbindung und Vermischung die Körperwelt gebildet wird, schließt sich der stoischen Physik an. Aus dem ätherischen Urstoffe nämlich entwikelt sich zuerst durch Verdichtung die Luft, das kalte Element; aus ihr senken sich die feuchten Stoffe als Wasser herab, aus diesen entsteht durch Niederschlag der gröberen Theile das trokene

[1]) Ueber den Dualismus Seneca's und seine Lehre von der Immanenz Gottes enthält der I. Th. S. 91—94 die ausführlichere Entwiklung nebst den Beweisstellen.

[2]) N. qu. III, 29: sive anima est mundus, sive corpus natura gubernabile, ut arbores et sata, ab initio ejus usque ad exitum quicquid facere, quicquid pati debeat, inclusum est. Ut in semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est et legem barbae canorumque nondum natus infans habet, totius enim corporis et sequentis actus in parvo occultoque lineamenta sunt: sic origo mundi non minus solem et lunam et vices siderum et animalium ortus quam quibus mutarentur terrena continuit. Ep. 90, 29: ad initia rerum philosophia redit aeternamque rationem toti inditam et vim omnium seminum singula proprie figurantem. Die Welt oder die Natur heißt daher wegen der in ihr wirkenden Zweke und Gesezе die Erzeugerin der Dinge, eigentlich ist aber damit nach der ausdrüklichen Erklärung in n. qu. II, 45 „Gott der Herr und Schöpfer der Welt (Jupiter rector custosque universi, animus ac spiritus mundi, operis hujus dominus et artifex)" gemeint; vgl. de benef. III, 28; n. qu. III, 30.

Element, die Erde; aus der Ausdünstung des Wassers und der Erde bildet sich wieder Luft, welche ihrerseits noch mehr verdünnt das (gemeine) Feuer oder das warme Element aus sich entzündet. [1]) Nach dieser Reihenfolge und nach dem Grade der Dichtigkeit und Schwere hat jedes dieser Elemente sein Gebiet in der Welt, in welchem es vorwiegt. So steht die Erde mit ihrer kugelförmigen Gestalt als der solideste und schwerste Theil im Mittelpuncte der Welt und bildet die Stüze des Ganzen, gleichsam das Knochengerüste des Weltorganismus; um sie breitet sich kreisförmig das Wasser aus, als das leichtere Element; über dem Wasser dehnt sich der Luftkreis aus, weil die Luft aus dem Wasser ausdünstet und über der Luft ist das ätherische Element herrschend, als die eigentliche Licht- und Himmelsregion, in welcher die Sterne, die ätherische Feuerkugeln sind, sich bewegen. So bildet die Welt eine ungeheure, aus mehreren über einander gelagerten Sphären bestehende Kugel, welche sich inmitten des unendlichen Weltraumes bewegt. [2])

In den einzelnen Regionen herrschen zwar bestimmte Elemente vor und zeigen sich desto reiner, je höher die Region steht; jedoch in den mit der Erde unmittelbar zusammenhängenden Gebieten treten dieselben niemals ungemischt auf, sondern sind in steter Verwandlung begriffen. Von der Höhe strömt nämlich fortwährend der nährende Aether herab und verdichtet sich zu den elementarischen Stoffen und durchdringt, belebt und erhält dadurch die untere Welt; aus dieser Verwandlung sucht er aber sich wieder zu befreien und zu läutern und zu seiner ursprünglichen Region zurükzukehren. Dieses Herab- und Hinaufströmen des Aethers stellt gleichsam den Athmungsproceß des Weltorganismus dar, durch welchen er sich stets wieder erneuert. [1]) Aber nicht blos der Aether verwandelt sich, sondern auch die vier Elemente gehen in einander über, so daß in Einem alle anderen mitenthalten sind, und treten außerdem nach den Gesezen der Schwerkraft, nach ihrer Verwandtschaft oder ihrem Gegensaze in die mannigfaltigsten Verbindungs- und Mischungsverhältnisse. [2]) Aus diesem Processe der Verbindung und Mischung entsteht die Körperwelt, wobei die zwei gröberen, passiven Elemente, das Wasser und die Erde, den Stoff liefern, die zwei feineren und activen, Luft und Feuer, die plastischen Principien bilden, welche die individuellen Formen und Eigenschaften und bei den lebenden Wesen das Temperament und die Lebensenergie bestimmen. [3]) Wie jedes Ding aus der Verbindung oder Mischung von Elementen mit verschiedenen und entgegengesezten Eigenschaften besteht, so beruht auch die Harmonie der ganzen Welt auf der Verschiedenheit und dem Gegensaz der in ihr vorhandenen Wesen. [4]) Die

[1]) N. qu. II, 10: ab aethere lucidissimo aër in terram usque diffusus est, agilior quidem tenuiorque et altior terris nec minus aquis, ceterum aethere spissior graviorque, frigidus per se et obscurus; n. qu. III, 10. III, 12. III, 13. VII, 27, 4.

[2]) N. qu. VI, 16. III, 28. Fragm. 13 bei Haase t. III, p. 420. Cicero de nat. Deor. II, 36. Ac. quaest. IV, 18.

[1]) Ep. 58, 12. 71, 12; n. qu. II, 10. II, 14: necesse est enim, ut et imus aether habeat aliquid aëri simile et summus aër non sit dissimilis imo aetheri, quia non fit statim ex diverso transitus; paulatim ista in confinio vim suam miscent ita, ut dubitare possis, an aër, an hic jam aether sit.

[2]) N. qu. III, 10: nihil deficit, quia totum in se redit; omnium elementorum in alternum recursus sunt; quicquid alteri perit, in alterum transit et natura partes suas velut in ponderibus constitutas examinat, ne portionum aequitate turbata mundus praeponderet. Omnia in omnibus sunt: non tantum aër in ignem transit, sed nunquam sine igne est; detrahe illi calorem, rigescet, stabit, durabitur et transiet aër in humorem, sed nihilominus non sine humore est; et aëra et aquam facit terra, sed non magis umquam sine aqua est quam sine aëre; et ideo facilior est invicem transitus, quia illis, in quae transeundum est, jam mixta sunt. Es ist dieß der Saz des Anaxagoras: πᾶν ἐν παντὶ μέμικται. Dieselbe Theorie über die Natur, die Eigenschaften und den Uebergang der Elemente in einander bei Aristoteles de gen. et corr. II, 2. 4. 8. de coelo III, 6. IV, 3—5; bei Cicero de nat. Deor. II, 32 und 33.

[3]) N. qu. V, 5 und 6. VI, 16. II, 10. de ira II, 18. 19.

[4]) N. qu. VII, 27: mundus ipse, nonne ex diversis compositus est? Non vides, quam contraria inter se elementa sint? gravia et levia sunt,

Entstehungsweise der Körper wird von den Stoikern genauer noch beschrieben theils als mechanische Zusammensezung (παράθεσις), theils als chemische Mischung (μίξις), Durchdringung (σύγχυσις) und Verwandlung (κρᾶσις). [1]) Die so entstandenen Körper lassen sich nach der Art und Weise, wie sich ihre Theile zu einander verhalten, dreifach unterscheiden: entweder sind sie aus Theilen zusammengesezt, die von einander abstehen (ex distantibus), z. B. Armeen, Heerden, oder sie bestehen aus mechanisch zusammengefügten Theilen (composita), z. B. ein Schiff, ein Haus, oder sie machen ein organisches Ganze aus, indem sie von Einer Kraft durchdrungen sind (unita, continua), z. B. die Organismen. [2]) Die Welt besteht nicht aus blos äußerlich zusammenhängenden Körpern, sondern sie ist ein Continuum, ein Organismus, dessen Seele der göttliche Geist bildet (animus, spiritus, mens mundi, n. qu. II, 45. praef. ad l. I), und selbst die aus einander liegenden Körper und Regionen sympathisiren in ihrem Thun und Leiden, wie z. B. der bald heilsame, bald schädliche Einfluß der Gestirne und Lufterscheinungen auf die Erde beweis't. [3])

Diese Lehren von den Eigenschaften, der Verbindung und Verwandlung der Elemente und der organischen Einheit der Welt, welche Seneca mit den Stoikern größtentheils der aristotelischen Physik entnommen hatte, stehen in schroffem Gegensaz zu der

frigida et calida, humida et sicca; tota haec mundi concordia ex discordibus constat.

[1]) Diog. Laert. VII, 151. Stob. Ekl. I, 332.

[2]) Ep. 102, 6: quædam continua esse corpora, ut hominem; quædam composita, ut navem, domum, omnia denique, quorum diversæ partes junctura in unum sunt coactæ; quædam ex distantibus, quorum adhuc membra separata sunt, tamquam exercitus, populus, senatus; vgl. n. qu. II, 2. Diese dreifache Eintheilung der Körper ging auch in das corpus juris civilis über, da die römischen Juristen die stoische Philosophie mit besonderer Vorliebe benüzten, vgl. Pandect. l. 41. tit. 3. leg. 30. Diog. Laert. VII, 140.

[3]) N. qu. III, 29, 2. III, 15. II, 11. vgl. Cicero de nat. Deor. II, 7, 19. 11, 29. II, 32. III, 11, 28. Divin. II, 15, 34. 69, 142.

mechanisch-atomistischen Naturlehre Democrits und Epicurs. Während nämlich Heraclit, Aristoteles und ihm folgend die stoische Schule die Körper aus der Mischung und dem Uebergang der Elemente in einander entstehen ließen, nahmen Democrit und Epicur an, die Körperwelt gehe aus der mechanischen Zusammensezung untheilbarer Urkörperchen, der sog. Atome, hervor, eine Ansicht, welche Seneca bei mehreren Gelegenheiten, z. B. wo er von der Elasticität der Luft handelt, bekämpft (n. qu. II, c. 6—10; III, 10).

Die Einrichtung der Welt. — Mit Plato, Aristoteles und den Stoikern huldigt Seneca dem Optimismus oder der Ansicht, daß die Welt aufs beste und schönste von Gott eingerichtet sei. [1]) Von Seiten der Stoiker war diese Annahme bei ihrer materialistischen Physik eine Inconsequenz, wie es auch der Academiker Cotta bei Cicero in l. III de nat. Deor. in seiner Gegenrede gegen den Stoiker Balbus hervorhebt, nachdem dieser in l. II c. 36 ff. die Zwekmäßigkeit und Schönheit der Welt in beredter Weise dargethan hatte; für Seneca aber war sie eine nothwendige Folgerung aus seiner Vorausseszung, daß die Welt das Werk eines persönlichen, weisen und liebevollen Gottes sei. Wie Plato im Timäus von derselben Vorausseszung ausgehend die vollkommene Schönheit und Zwekmäßigkeit der Welt behauptet und beifügt, daß der Schöpfer selbst seines Werkes sich erfreue, so schildert Seneca in schönen Beschreibungen, welche von einer aufmerksamen Beobachtung der Natur und einem lebhaften Sinn für die Schönheiten derselben zeugen, die Zwekmäßigkeit und Herrlichkeit der Schöpfung, indem er bald den Reichthum dieses irdischen Schauplazes, bald die großartige Pracht des gestirnten Himmels her-

[1]) Plato im Timäus S. 30, C. ff. 36, E. 37, C. 39, E. 34, A. f. 68. E. 92 Kritias i. Anf. Aristot. de coelo I, 4. II, 8, 290, a, 31. de part. an. IV, 10. 687, a, 15. Hierüber insbesondere Ritter Gesch. der Phil. III, 213. 265 ff. zu vergleichen. Die hieher gehörigen Stellen Seneca's: ad Helv. VIII, 4. n. qu. præf. ad l. I; 12. bei Lact. inst. I, c. 5. ad Marc. 18. de benef. IV, 23: vgl. Cicero n. D. II, c. 36—67.

vorhebt. So z. B. de benef. IV, 5: „Nicht blos für unsere Bedürfnisse, sondern auch für unser Vergnügen hat die Liebe Gottes gesorgt. So viele Bäume mit ihren verschiedenen Früchten, so viele heilsame Kräuter, so viele Arten von Nahrung auf jede Jahreszeit vertheilt, gewähren auch dem Unt[illegible]ätigen genügenden Lebensunterhalt. Betrachte die Thiere aller Art, welche theils auf dem Festlande, theils im Wasser, theils in der Luft leben, so daß jedes Gebiet der Natur uns einen Beitrag liefert; dazu die Flüsse, die theils in den anmuthigsten Wendungen die Gefilde umschlängeln, theils durch ihr geräumiges und für die Schifffahrt geeignetes Bett dem Handel Wege bereiten, zum Theil auch zu gewissen Zeiten wunderbares Wachsthum erhalten, um mit ihren überfluthenden Wellen der glühenden Sonnenhize ausgesezte und ausgetroknete Gegenden zu bewässern. Was soll ich noch von den heilsamen Quellen sagen? u. s. w." [1]) Die ganze Welt bildet ein wohlgegliedertes System von Zweken, in welchem sich harmonische Einheit in der reichsten Mannigfaltigkeit kund gibt. Nachdrüklich hebt Seneca das Princip der Individualität hervor, wornach jedes Wesen eine gewisse Selbstständigkeit und seine eigenthümliche Organisation besizt, so daß keines dem anderen ganz gleich ist, sondern ein unendlicher Reichthum von individuellen Bildungen herrscht: „Nicht nach Einer Form bildet die Natur ihre Werke, sondern sie liebt die größte Mannigfaltigkeit" (n. qu. VII, 27, 5. Ep. 113, 13; vgl. Cic. Ac. quaest. II, 26). Auch das scheinbar Zufällige hat seinen weisen Zwek; ebenso sind die physischen Uebel und Störungen, wie Gewitter, Erdbeben u. s. w., objectiv und im Zusammenhang des Ganzen betrachtet, keine wahren Uebel, sondern nothwendige Folgen des Causalnexus und zugleich wohlthätige Ausgleichungen des Uebergewichtes und der übermäßigen Spannung einzelner Elemente. [2]) Der Gesammtzwek, die Idee der Welt

[1]) Man vergleiche auch de benef. IV, 23; ad Marc. 18, und die ähnliche schöne Ausführung in Cic. de n. D. II, 39 sq.

[2]) De prov. I, 3: ne illa quidem, quæ videntur confusa et incerta, pluvias dico nubesque et elisorum fulminum jactus et incendia ruptis montium verticibus effusa, tremores labantis solis et alia quæ tumultuosa pars rerum circa terras movet, sine ratione, quamvis subita sint, accidunt, sed suas et illa causas habent non minus quam quæ alienis locis conspecta miraculo sunt, ut in mediis fluctibus calentes aquæ et nova insularum in vasto exsilientium mari spatia et rel.; ad Helv. 5, 6; vgl. I. Th. S. 114.

besteht aber darin, daß sie ein würdiger Schauplaz sei für das Reich der Vernunft und zur Verwirklichung der seligen Gemeinschaft Gottes und der Menschen diene. In den verschiedensten Wendungen führt Seneca den von Socrates, Plato und den Stoikern ausgesprochenen Gedanken aus, daß die Welt Eine große Stadt, Ein Vaterland der Götter und Menschen bilde, und er benüzt ihn, um daraus die Pflicht des Gehorsams und der Liebe gegen die Gottheit, sowie der brüderlichen Gesinnung, Nachsicht und Wohlthätigkeit gegen alle Menschen ohne Unterschied des Landes zu empfehlen. [1]) Gegen die beschränkte teleologische Auffassung der Stoiker, welche Alles in der Welt nur wegen des Menschen dasein ließen, erklärt er sich wiederholt und hierin mehr den Academikern beistimmend zeigt er, daß die Welt auch um *ihrer selbst* willen vorhanden sei. Wie er gegen die Vorstellung eifert, als ob die schädlichen Naturereignisse vom Zorne der Götter gegen die Menschen veranlaßt seien, so bekämpft er ganz allgemein die Ansicht, die überall nur speciell auf das Wohl und Weh des Menschen sich beziehende Absichten in der Natur voraussezt. „Manches," sagt er (de ira II, 27), „kann gar nicht schaden und hat nur eine wohlthätige und segensreiche Wirksamkeit, wie die unsterblichen Götter, welche weder schaden wollen, noch können; denn ihr Wesen ist Milde und Freundlichkeit, ebensoweit entfernt, Anderen wehe zu thun, als sich selbst. Es sind daher ganz verkehrte und der Wahrheit entfremdete Seelen, die

[1]) De ira II, 31, 7. de vit. beat. 20, 5. de tranq. 4, 4. Ep. 28, 4. 68, 2. 102, 21; vgl. Diog. VII, 138. Stob. Ekl. I, 444. Cic. Fin. III, 20, 67. N. D. II, 53, 133. 62, 154 ff. Offic. I, 7. Plin. H. N. VII, proœm. 1.

ihnen das Toben des Meeres schuld geben und die unbändigen Regengüsse und die strengen Winter, während es eigentlich mit Allem dem, was uns schadet oder nüzt, nicht auf uns abgesehen ist. Denn nicht wir sind für die Welt die Ursache des wiederkehrenden Winters und Sommers; dieß hat seine Geseze für sich, wornach der Wille der Götter durchgeführt wird. Wir stellen uns daher zu hoch, wenn wir meinen, es sei der Mühe werth, daß um unserer willen so gewaltige Kräfte sich in Bewegung sezen. Nichts also von Diesem geschieht, um uns wehe zu thun, im Gegentheil Alles zu unserem Wohl." Aehnlich heißt es n. qu. VII, 30, 3: „Nicht Alles hat Gott für uns geschaffen, ein großer Theil seines Werkes entzieht sich unsern Augen. Wie Vieles geht in der Welt vor sich, ohne daß es je zur Kunde des Menschen kommt!" Insofern aber der Mensch als Vernunftwesen die Krone der Schöpfung und das vorzüglichste Wesen der Erde ist, so hat doch die göttliche Güte eine ganz besondere Rükſicht auf ihn genommen und alle irdischen Wesen zu seinem Dienste und Nuzen bestimmt.[1]) Wenn aber auch die Welt nicht überall unserem Nuzen dient, so verkündet sie doch des Weltschöpfers Macht und Weisheit und weckt in uns die Gefühle staunender Bewunderung und Anbetung und erhebt den Geist von dieser Erde zur Erkenntniß und Hoffnung einer höhern, bessern Welt: „Wen fesselt nicht der Anblik, wenn der Himmel bei Nacht seine Lichter ausstrahlen läßt und von dem Heere unzählbarer Sterne erglänzt! Wer dächte bei einem so bewunderungswürdigen Schauspiele noch an den Nuzen! Blike hinauf zu jenen

[1]) De benef. VI, 23: Dii, cum universa disponerent, etiam nostra viderunt rationemque hominis habuerunt, quia pars operis sumus et nos; . . et quamquam majus illis propositum sit majorque actus sui fructus, quam servare mortalia, tamen in nostras quoque utilitates a principio rerum præmissa mens est et is ordo mundo datus, ut adpareat curam nostri non inter ultima habitam. Cogitavit ante nos natura, quam fecit, nec tam leve opus sumus, ut illi potuerimus excidere et rel.; de benef. I, 1, 9. II, 29. IV, 5, 25. VI, 20. n. qu. V, 18; vgl. I. Th. S. 103; Cic. N. D. II, 61—69.

in ruhiger Harmonie dahingleitenden Weltkörpern, wie sie ihre Schnelligkeit unter dem Scheine bewegungsloser Ruhe verbergen. Wie viel geschieht da in einer einzigen Nacht! welch unermeßliche Bewegungen gehen in dieser Ruhe vor sich! wie viele Schikſale entscheiden sich innerhalb dieser Bahnen. Jene Körper, welche du betrachtest, als ob sie nur zur Zierde des Himmels ausgesäet seien, sind alle in Thätigkeit, und du darfst nicht glauben, daß blos 7 Sterne in Bewegung seien, die übrigen aber stille stehen. Wir kennen erst von wenigen ihre Bewegung, unzählige jedoch, die weit aus unserem Gesichtskreis entfernt liegen, gehen dahin und kommen wieder. Auch von denen, welche uns zu Gesichte kommen, bewegen sich die meisten in dunkeln und unbekannten Bahnen. Wie nun? ergreift dich nicht der Anblik solcher Massen und solcher Kraftentwiklung, wenn auch jene Körper keinen wohlthätigen Einfluß auf dich ausübten? nimmt die majestätische Pracht derselben nicht deine ganze Seele ein (de benef. IV, 23—24)?" „Die Größe der Welt ist so unermeßlich, sagt er an einer anderen Stelle (n. qu. VII, 31), und ihrer Wunder sind so viele, daß wir nur Weniges von dem großen Ganzen kennen und erst spätere Geschlechter genauere Kunde von vielen uns unbekannten Erscheinungen und Gebieten erlangen werden."

Als Theile der Wissenschaft von der Welt führt Seneca nach dem Vorgange der Stoiker die Astronomie an, welche von der ätherischen oder Himmelsregion (coelestia), von der Natur, Größe, Gestalt und den Bewegungen der Gestirne handelt, ferner die Meteorologie, welche das zwischen dem Himmel und der Erde Befindliche (sublimia), also die Erscheinungen der Luftregion zum Gegenstande hat, und endlich die Geographie, welche über die Erde und ihre Beschaffenheit Aufschluß gibt.[1]) Sein Werk „naturwissenschaftliche Untersuchungen" in 7 Büchern, welches sich über die wichtigeren Fragen aus diesen drei Gebieten verbreitet, galt im ganzen Mittelalter bis auf Copernikus, Galilei

[1]) N. qu. II, 1; vgl. Cic. Acad. IV, 39. 41.

und Keppler als die Hauptquelle der Naturwissenschaften. Dasselbe zeugt nicht blos von einer genauen Kenntniß der Leistungen der griechischen Naturphilosophen, sondern enthält auch einen Reichthum von interessanten eigenen Beobachtungen aus allen Gebieten der Natur; dabei macht sich überall ein gesundes, nüchternes, durch keine Schulmeinung befangenes Urtheil geltend und manche Bemerkung ist eingestreut, welche die Erfindungen der Neuzeit vorausahnt, oder auch jetzt noch bei streitigen Fragen der Beachtung würdig erscheint. So bildet es eines der interessantesten Denkmale des Alterthumes und das Bedeutendste, was über die Physik von Römern geschrieben worden ist; denn der naturwissenschaftliche Theil der Schriften des älteren Plinius kann sich nicht mit ihm vergleichen. Insofern aber diese Schrift Seneca's hauptsächlich auf die Forschungen der Griechen, vor Allen des Aristoteles sich gründet, so bildet sie zugleich ein Blatt im Ruhmeskranze des griechischen Geistes. Außer anderen neueren Gelehrten hat insbesondere Alexander von Humboldt in seinem Kosmos über dieselbe anerkennend geurtheilt und ihrer oftmals rühmend erwähnt; es möchte sich auch wirklich fragen, ob die heutige Wissenschaft in manchen Fragen, z. B. in der Erklärung der Erdbeben und der Vulcane zu viel sichereren Resultaten gelangt ist, als wir bereits bei Seneca lesen; wenigstens kann sich sein Werk an Reichthum der aufgestellten Hypothesen mit der Neuzeit messen.

Aus den astronomischen Bemerkungen Seneca's mag Folgendes Erwähnung finden. Während die meisten Astronomen des Alterthums und des Mittelalters bis auf Copernicus und Galilei die auf das Zeugniß der Sinne sich stützende Ansicht hatten, daß die Erde im Mittelpuncte des Weltalls feststehe und um sie der kreisförmige Himmel mit seinen Sternen sich bewege, [1]) stellten schon die Pythagoräer die Theorie auf, welche

[1]) Nach einem Fragment aus Cassiod. de astronomia bei Haase t. III, S. 421 gab es eine Schrift Seneca's de forma mundi; dasselbe heißt: nam mundus ipse sphaerica fertur rotunditate collectus, ut diversus rerum

sie ihrerseits von ägyptischen Priestern erhalten haben sollen, daß die Erde, wie die Planeten, sich um ihre Achse und um eine Centralsonne bewege (Clemens Alex. strom. V, p. 556. Plutarch. de plac. phil. l. III, 12. Diog. Laert. l. VIII, 85). Auch Plato soll nach diesen Zeugnissen und nach einer Stelle im Timäus (IX, p. 223 bip.), welche auch Aristoteles in diesem Sinne auffaßt (de coelo II, 13), der Lehre von der Bewegung der Erde gehuldigt haben; wogegen jedoch Boeckh (in dem Programm über das platonische Himmelssystem. 1810) die andere Ansicht bei Plato nachzuweisen sucht. Indessen blieb die Lehre von dem Stillstande der Erde die herrschende, da auch Aristoteles und nach ihm die Stoiker sie vertheidigten (Arist. de coelo II, 14. Cicero de nat. Deor. II, 36). Auch Seneca spricht sich im Sinne dieser Theorie aus (n. qu. VI, 1, 4; Ep. 93, 9), nennt jedoch auch die entgegengesezte Meinung der näheren Untersuchung werth. [1]) Näherhin nahm die aristotelisch-stoische Astronomie an, zuoberst bewege sich mit der größten Schnelligkeit der Fixsternhimmel, unter diesem sodann die Sonne, der Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten von Osten nach Westen um die Erde; innerhalb dieser allgemeinen Bewegung aber beschreiben jene 7 Wandelsterne noch besondere entgegengesezte Kreise innerhalb des Thierkreises. [2]) Seneca spricht die zuversichtliche

formarumque ambitus sui circuitione concluderetur; unde librum Seneca consentanea philosophis disputatione formavit, cui titulus est: de forma mundi. Daher schrieben die Stoiker der Gottheit, die ihnen gleichbedeutend ist mit der Welt, eine runde Gestalt zu, worüber Seneca sich spottend äußert lud. de morte Caes. 8, 1. Ep. 113, 22; vgl. Cicero de n. D. II, 18.

[1]) N. qu. VII, 2: illo quoque pertinebit hoc excussisse, ut sciamus, utrum mundus terra stante circumeat an mundo stante terra vertatur; fuerunt enim, qui dicerent nos esse, quos rerum natura nescientes ferat nec coeli motu fieri ortus et occasus, sed ipsos oriri et occidere: digna res contemplatione, ut sciamus, in quo rerum statu simus, pigerrimam sortiti an velocissimam sedem, circa nos Deus omnia an nos agat.

[2]) N. qu. VII, 21, 4: omnibus autem stellis in eandem partem cursus est, id est contrarius mundo; hic enim ab ortu volvitur in occa-

Hoffnung aus, daß noch mehr Wandelsterne werden entdekt werden und mit prophetischem Blicke sieht er die Zeit kommen, in welcher man nicht blos neue Himmelskörper auffinden, sondern auch ihre Bewegungen genau erforschen werde; [1]) eine Vorhersagung, welche die neuere Astronomie durch die Entdekung der kleineren Planeten und die Berechnung der Planetenbahnen glänzend gerechtfertigt hat.

In der obersten Region der Fixsterne herrscht der reinste Lichtglanz, die vollkommenste Bewegung, Ordnung und Seligkeit; sie ist daher die Wohnung der Gottheit und der Seligen, die sich hier der vollen Erkenntniß der himmlischen und irdischen Dinge und ungetrübter Herrlichkeit erfreuen. [2]) Die Gestirne sollen nach der Ansicht mehrerer bedeutenden Philosophen (der pythagoräischen Schule) aus festen Stoffen, wie unsere Erde, bestehen und nicht in eigenem, sondern in erhaltenem Lichte glänzen (n. qu. VII, 1, 7); nach der gewöhnlichen Ansicht jedoch sind sie aus Aether bestehende Flammenkugeln und nähren sich von den ätherischen Theilen, welche aus dem Wasser und der Erde fortwährend sich frei machen und in die Höhe steigen. [3]) Ihrer ätherischen Natur und der Regelmäßigkeit ihrer Bewegungen wegen werden sie von Plato, Aristoteles, den Stoikern und Seneca als vernünftige, den Menschen weit über-

sum, illae ab occasu in ortum eunt et ob hoc duplex his motus est, ille, quo eunt, et hic, quo auferuntur; vgl. ad Marc. 18, 3.

[1]) N. qu. VII, 24. 30; de benef. IV, 23.

[2]) N. qu. III, 13; de ira III, 6, 1; ad Marc. 25; vgl. Aristot. de coelo II, c. 5. 6. 12. Cic. Acad. II, 15.

[3]) N. qu. VI, 16, 2: totum hoc coelum, quod igneus aether, mundi summa pars, claudit, omnes hae stellae, quarum definiri non potest numerus, omnis hic coelestium coetus et hic tam prope a nobis agens cursum sol, omni terrarum non semel major, alimentum ex terra trahunt et inter se partiuntur nec ullo alio scilicet quam halitu terrarum sustinentur; hoc illis alimentum, hic pastus est; vgl. Cic. de n. D. II, 15 f. 46, 118. III, 14, 37. Die ganze Vorstellung ist ursprünglich Heraclitisch.

treffende, selige Wesen, als gewordene Götter dargestellt, welche großen Einfluß auf den Gang der Welt und die Schikſale der Menschen ausüben und wegen ihrer vielen Wohlthaten dankbar verehrt werden sollen. [1]) Auf dieser Ansicht von der Vernünftigkeit und Macht der Sterne und von dem sympathetischen Zusammenhange der Weltregionen beruht die Astrologie, welche Seneca auf dieselbe rationelle Grundlage zurükführt, wie die Mantik überhaupt (I. Th. S. 113). Wie nämlich aus der erkannten Beschaffenheit der Ursache auch die Wirkung vorausgesehen werden kann, so läßt sich aus der Einsicht in die Natur und Bewegung der Gestirne, insbesondere derer, welche der Erde zunächst stehen, auf die Schikſale ganzer Völker und einzelner Menschen schließen. [2]) Nach den Fixsternen, deren unermeßliche Zahl sich der menschlichen Beobachtung großentheils entzieht, üben die sieben Wandelsterne, welche gleichfalls noch göttlicher Natur sind, aber eine complicirtere Bewegung in schiefen Kreisbahnen haben, den unmittelbarsten Einfluß auf die Erde aus, indem durch sie die regelmäßige Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen auf unserer Erde, wie der Jahreszeiten, der Abwechslung von Tag und Nacht, der Ebbe und Fluth u. s. w.,

[1]) De benef. IV, 23. VI, 21. 22; vgl. Cic. de n. D. II, 15. 21. Acad. II, 37, 119; bei Plato Tim. S. 40. 38, E. ff. Arist. de coelo I, 9. 279, a, 11. Eth. Nic. VI, 7. 1141, a, 34.

[2]) N. qu. II, 11. III, 29. II, 32: quinque stellarum potestates Chaldaeorum observatio excepit; quid, tu tot milia siderum judicas otiosa lucere? Quid est porro aliud, quod errorem maximum incutiat peritis natalium, quam quod paucis nos sideribus adsignant, cum omnia, quae supra nos sunt, partem nostri sibi vindicent? submissiora fortasse propius in nos vim suam dirigunt et ea, quae frequentius mota aliter nos aliterque prospiciunt; ceterum et illa, quae aut immota sunt aut propter velocitatem universo parem immotis similia, non extra jus dominiumque nostri sunt: ad Marc. 18, 2: ex horum levissimis motibus fortunae populorum dependent et maxima ac minima proinde formantur, prout aequum iniquumve sidus incessit; vgl. dieselbe Ansicht bei Plato rep. VIII, 546, Aristoteles de gen. et corrupt. II, 10.

bestimmt wird. [1]) Zu diesen Wandelsternen gehört vor allen die Sonne, welche an Umfang die Erde bei weitem übertrifft und nach der Ansicht einiger Stoiker bewohnt ist; [2]) sodann der Mond und die fünf Planeten, welche ihr Licht von der Sonne empfangen. Besondere rühmliche Erwähnung verdient noch die Ansicht Seneca's über die Kometen und deren Natur und Bewegung. Ueber diese Himmelserscheinungen waren schon von der alten Astronomie die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden, welche von ihm im VII. Buche seiner Untersuchungen über die Natur angeführt und beurtheilt werden. Democritus und Anaragoras hielten sie für eine Conjunction von Planeten; wenn diese nämlich nahe zusammenkommen, so vereinigen sie ihr Licht und bilden dadurch die Gestalt eines neuen länglichen Sternes. Artemidorus läßt sie ähnlicherweise aus einer Conjunktion von Fixsternen und Planeten entstehen; dieselbe Ansicht hatte Zeno, der Gründer der Stoa. Epigenes sieht in ihnen nur entzündete Dünste, ähnlich den Feuerkugeln; auch Aristoteles hält sie für keine eigentlichen Sterne, sondern für feurige Lufterscheinungen, weil sie nur kurze Zeit währen und wieder verschwinden. Dieser Erklärung folgten die meisten Stoiker und in neuerer Zeit hatte sie selbst Keppler zu der seinigen gemacht. Seneca dagegen ist mit den angeführten Ansichten nicht einverstanden, vielmehr glaubt er mit den alten Chaldäern und den Pythagoräern, die Kometen seien nicht vorübergehende Lufterscheinungen, sondern wahre Weltkörper, von ähnlicher Natur wie die Planeten; dieselben haben auch einen regelmäßigen Lauf, unterscheiden sich aber von den bisher bekannten Wandelsternen dadurch, daß sie in ihren Bahnen sich nicht innerhalb des Thierkreises bewegen, sondern eine excentrische Ellipse beschreiben und nur dann sichtbar werden, wenn sie den Thierkreis durchschneiden (c. 23). Die neuere Astronomie seit Newton hat

[1]) Ad Marc. 18. n. qu. II, 11. III, 28, 6. de provid. I. Von dem Einfluß der Sterne auf den Weltuntergang n. qu. III, 29.

[2]) Fragm. bei Lact. inst. III, 23, 14. n. qu. VI, 16, 2.

diese Ansicht wieder aufgenommen und erst kürzlich hat Reichenbach (in Poggendorf's Annalen der Physik und Chemie. 1858 Nr. 11) die Kometen als Planeten, die im Entstehungsprozesse begriffen seien, zu erklären versucht. Auf die Einwendung, wenn die Kometen planetenartige Körper wären, so müßten sie sich innerhalb des Thierkreises bewegen, wie die Planeten, antwortet Seneca (c. 24): „man darf den Lauf der Himmelskörper nicht auf den Thierkreis einschränken. Wenn selbst die Körper, die sich in diesem bewegen, wieder ganz verschiedene Kreise beschreiben, warum sollte es nicht auch solche geben, welche ihre eigenen, von den bisher bekannten weit entfernte Bahnen haben? Warum sollte ein Theil des Himmels ungangbar sein? Die Kometen können ja so weite Bahnen haben, daß dieselben größtentheils außerhalb des Thierkreises liegen und diesen nur mit ihrem kleineren Theile durchschneiden. Jedenfalls ist es der Größe der Welt angemessener, daß unzählige Bewegungen und Bahnen am Himmel stattfinden und kein Theil desselben unthätig sei. Oder will man denn glauben, daß in dem unzählbaren Heere von Sternen, welche die Nacht mit ihrem verschiedenartigen Lichte erhellen, nur fünf sich bewegen, die übrigen aber unbeweglich stille stehen?“ Will man aber entgegnen, warum denn der Lauf der Kometen noch nicht bekannt sei, wie der der Planeten? so ist seine Erwiederung (c. 25): „Es gibt Vieles, dessen Existenz wir zugeben müssen, ohne daß wir seine Beschaffenheit kennen. So kennen wir von unserer eigenen Seele noch nicht ihr wahres Wesen; was Wunder also, wenn man bei den Kometen, die so selten und aus so ungeheuren Entfernungen zu uns kommen, den Anfang und das Ende ihrer Bahn noch nicht kennt? Es sind noch keine 1500 Jahre, seitdem Griechenland die Sterne mit Namen bezeichnet hat und noch jezt gibt es viele Völker, welche den Himmel blos nach seiner Erscheinung, die Ursachen gewisser himmlischer Veränderungen aber noch nicht kennen. Auch bei uns ist es noch nicht lange her, daß die Wissenschaft hierüber in's Klare gekommen ist. Kommen wird einst die Zeit, welche auch die bis jezt unbekannten Bewegungen

am Himmel erforschen wird, und unsere Nachkommen werden sich wundern, daß wir das ihnen Bekannte nicht gewußt haben. Noch nicht lange ist es, daß wir die Bewegungen der fünf Planeten genauer kennen; mit dieser Kenntniß müssen wir uns vorläufig begnügen. Vieles bleibt der Nachwelt überlassen; ein Menschenalter reicht nicht hin, die Wunder des Himmels zu erforschen. So wird einst auch Einer aufstehen, welcher die Bewegungen der Kometen, ihre Größe und Beschaffenheit, ihre Entfernung erklären wird." Auf den weiteren Einwurf, daß die Kometen keine Himmelskörper sein können, da man ja durch sie hindurch andere Sterne sehe, entgegnet er: man könne nur durch den Schweif sehen, der das ausstrahlende Licht des Kometen sei, nicht aber durch den Kern selbst (c. 26). Auf die lezte Gegenrede, die Sterne seien ja runde Körper, die Kometen aber in die Länge gestrekt, hat er die Antwort: Dieselben seien wie alle Sterne rund, und nur ihr Glanz bewirke den länglichen Schein. Uebrigens bekennt er selbst, daß über diese Fragen sich mehr nur Vermuthungen aufstellen lassen, als sichere Resultate (c. 29, 3). „Vieles bleibt uns unbekannt; nur der kleinste Theil der Welt zeigt sich unsern Bliken; vieles werden die Völker späterer Jahrhunderte erforschen, wann unser Gedächtniß schon längst erloschen ist. Eine kleinliche Sache wäre es um die Welt, wenn nicht die ganze (zukünftige) Welt Stoff in ihr zum Forschen fände. Gewisse Mysterien werden auch nicht auf einmal mitgetheilt; Eleusis bewahrt immer noch solche auf, welche es erst den wiederholt dahin Kommenden offenbart. So entschleiert auch die Natur ihr Heiligthum nicht auf einmal. Wir glauben schon im Heiligthum zu sein und halten uns für Eingeweihte; wir stehen aber erst im Vorhofe. Jene Geheimnisse offenbaren sich nicht Allen ohne Unterschied; sie sind verborgen und im innersten Heiligthum verschlossen. Von ihnen wird das eine dieses, das andere ein kommendes Zeitalter erforschen (c. 31)." Auf's bitterste beklagt er schließlich, daß zu seiner Zeit nur die Ueppigkeit und die Laster aller Art in erschrekendem Maße Fortschritte machen, das Interesse für die Wissenschaft aber, insbesondere für die Erforschung der Natur fast ganz geschwunden sei und daß man darin nicht nur nicht fortschreite, sondern sogar die Entdekungen Früherer ganz in Vergessenheit gerathen lasse. Die Philosophie finde keine Freunde, keine Pflege mehr; die sinnlichen Genüsse allein beschäftigen alle Stände, Geschlechter und Alter; alles Interesse sei den Schauspielern und Tänzern zugewendet, die jezt weit größeres Ansehen genießen, als die Männer der ernsten Wissenschaft (c. 30 und 31).

Zur Meteorologie, welche von den Stoikern ausführlich behandelt worden ist, gehören die Untersuchungen Seneca's über das Wesen der Luft und die Entstehung gewisser atmosphärischer Erscheinungen, wie der Winde, des Blizes und des Wetterleuchtens, des Donners, der Feuerkugeln und feurigen Balken, der Sternschnuppen und Irrlichter, des Regens, Schnee's und Hagels im 2. und 3. Buche der angeführten Schrift. Er folgt hierin theils stoischen, theils aristotelischen Erklärungen. Die Luft betrachtet er als das Verbindungsglied zwischen der ätherischen und irdischen Region; sie vermittelt daher den Verkehr zwischen beiden und vermöge ihrer Elasticität durchdringt sie alle Körper und gibt ihnen den Zusammenhang, die Form und den Anstoß zu ihrer Thätigkeit. [1]) Für die damalige Zeit neu und von keinem der Früheren sonst erwähnt, erscheint die Beobachtung, welche er bei der Erklärung des Regenbogens macht, daß das Sonnenlicht, durch ein Prisma gesehen, die Farben des Regenbogens darstelle; [2]) ebenso ihm eigenthümlich ist

---

[1]) N. qu. II, c. 6 — 10. z. B. Esse autem unitatem in aëre ex hoc colligi potest, quod corpora nostra cohaerent; quid est enim aliud, quod teneret illa quam spiritus? quid est aliud, quo animus noster agitetur? ... quid autem aliud producit fruges et segetem inbecillem ac virentes exigit arbores ac distendit in ramos quam spiritus unitas et intentio? (cap. 6). Solido quoque aër inest; ipse per ipsum transit, quo scinditur et media non circumfundit tantum et cingit, sed permeat (c. 9); vgl. Plut. de St. rep. 43, 2. Aristot. problem. 25, 6.

[2]) N. qu. I, 7, 1: virgula solet fieri vitrea, striata vel pluribus angulis in modum clavae tortuosa; haec si ex transverso solem accipit,

die bei der Erklärung der Winde gemachte Bemerkung über die Affinität des Lichtes und der Wärme,[1]) während Aristoteles (de anima II, 7) beides noch sorgfältig auseinanderhält.

Aus den geographischen Bemerkungen Seneca's, welche sich auf die Beschaffenheit und die Erscheinungen der Erdoberfläche beziehen, verdient seine Erklärung der Erdbeben hervorgehoben zu werden. Nachdem er zuerst (n. qu. VI, 3) bemerkt, daß dieselben nicht vom Zorne der Götter herrühren, wie Einige glauben, sondern ihre natürlichen Ursachen haben, führt er die verschiedenen Erklärungsweisen der Früheren an, wornach die Einen das unterirdische Wasser, Andere Höhlungen, Andere die Luft, wieder Andere das Feuer oder alle diese Erklärungsgründe zugleich annehmen. Mit Aristoteles[2]) und den Stoikern hält er die unterirdischen Dünste oder Gase für die hauptsächlichste Ursache; wenn nämlich dieselben durch Erhizung oder irgend eine andere Veranlassung wegen ihrer Elasticität sich ausdehnen, so erschüttern sie die einschließenden Erdwände und suchen sich gewaltsam einen Ausweg zu eröffnen (c. 21). Auf diese Weise erklärt er das Erdbeben in Campanien, welches Pompeji, Herculanum und die umliegenden Ortschaften zum erstenmal theilweise zerstörte (a. 64 n. Chr. G. Tacit. Ann. 15, 22), ebenso die vulcanischen Eruptionen im ägäischen Meere und an den Küsten Kleinasiens und die Bildung von neuen Inseln (Ann. II, 47. Plin. N. H. II, 87. IV, 12), ferner die Erdbeben, welche den Peloponnes und Macedonien oftmals heimsuchten; wobei er jedoch die Mitwirkung von anderen Ursachen nicht ausschließen will.

Um noch mit einigen Worten die Gliederung der Wesen auf der Erde zu erwähnen, so theilt sie Seneca mit den Stoikern

colorem talem, qualis in arcu videri solet, reddit; ut scias hic non imaginem solis esse, sed coloris imitationem ex repercussu.

[1]) N. qu. V, 9, 2: quanquam ego ne illud quidem concesserim, lucem ipsam sine calore esse, quum ex calore fiat.

[2]) Aristot. meteorol. II, 8.

in organische und unorganische ein. Leztere entstehen durch eine äußerliche Vereinigung von Stoffen und haben daher auch eine blos äußerliche Einheit (ἕξις) ohne Leben. Die Stufenfolge der organischen Wesen fängt an mit den Pflanzen; diese haben Lebenskraft (anima) und Organisation, aber ohne Empfindung und willkührliche Bewegung. Die Thiere haben einen animus, d. h. Lebensgefühl, Wahrnehmungskraft und Trieb. Dieses Gefühl von ihrer Organisation und den Bedürfnissen derselben (sensus constitutionis), sowie der Selbsterhaltungstrieb und Instinct bilden die ihr ganzes Leben beherrschende und ihre Thätigkeit bestimmende Kraft (principale). Ohne seines Lebenszweckes bewußt zu sein, ohne Unterricht und Uebung handelt das Thier durchaus seiner Natur gemäß, indem es von seiner angeborenen Lebensidee, von der Stimme der Natur, wie im Traume immer zu dem, was ihm förderlich ist, angetrieben wird. Auf der höchsten Stufe steht der Mensch; seinen Vorzug bildet die Vernunft und durch sie soll er seinen Lebenszweck erkennen und mit freiem Willen seiner vernünftigen Natur gemäß handeln.[1]) Das Weitere hierüber ist Gegenstand der Psychologie und Ethik.

Untergang und Erneuerung der Welt. Da die Welt von den Stoikern als ein Organismus dargestellt wird, welcher seine Entwiklungsstufen von der jugendlichen Kraft bis zur Schwäche des Alters hat, so widerstrebte es dem Geiste ihres Systems nicht, daß die jüngeren Stoiker die in der Sage fortlebenden und von den Dichtern oft ausgemalten Vorstellungen von einem goldenen Zeitalter, in welchem die Geschöpfe der Welt vollkommener und die Menschen insbesondere physisch und geistig noch unverdorben waren, auch unter ihre Lehren aufnahmen

[1]) Ueber die Unterscheidung von anima und animus Ep. 58, 10. 14. Ueber das principale der Thiere de ira I, 3. vgl. Cicero de n. D. II, 11, 29. Ueber ihre Organisation, ihr Gemeingefühl und Instinktleben Ep. 121. 5—24. Ep. 124, 16—19. Ueber den Vorzug des Menschen Ep. 76, 10, quid in homine proprium? ratio etc.

(Sext. Empir. p. 555, Lipsii physiol. Stoica III, c. 4. 5.). So spricht auch Seneca von einer Jugendzeit der Welt, in welcher dieselbe noch nicht geschwächt und ihre Geschöpfe kräftiger und die so eben von den Göttern erschaffenen Menschen noch unschuldig waren. [1]) Wenn nun diese Welt ihr Ziel erreicht hat und nach dem vorherbestimmten Rathschlusse Gottes ein Ende nehmen soll, so kehrt sie nach denselben Gesezen und in denselben Uebergangsstufen, in welchen sie sich gebildet hat, in den feurigen Urstoff zurück. Jedoch wird dieser Prozeß der Weltauflösung nicht allmählig vor sich gehen, wie die Entstehung, sondern schnell stattfinden; denn „langsam und allmählig geschieht das Werden, plözlich die Zerstörung und der Untergang" (n. qu. III, 27, 2—4. 30, 1). Die älteren Stoiker lehren, wie Heraclit, nur einen Untergang durch das Feuer und selbst dieser wurde von einigen, z. B. von Boethus, Posidonius und Panätius wieder geläugnet; [2]) Seneca dagegen (und nach dem Zeugnisse des Diogenes Laert. VII, 144 auch andere jüngere Stoiker) nahmen aus der platonischen Physik auch die Lehre von einer großen Ueberschwemmung (*κατακλυσμός*) auf, bei welcher das Menschengeschlecht und sämmtliche lebenden Wesen der Erde vertilgt, die Erde selbst aber und die Gestirne fortbestehen werden. [3]) Es empfahl sich diese Lehre als eine Consequenz des Sazes, daß die Welt in denselben Uebergangsstufen, in welchen sie entstanden, zurükschreiten müsse. Wie sie nun aus dem feurigen in den luftartigen, von da in den flüssigen und aus diesem in den festen Zustand übergegangen war, so schien die Erde zuerst wieder in den flüssigen, und dann erst in den feurigen

[1]) Ep. 90, 44: non tamen negaverim, luisse alti spiritus viros et ut ita dicam, a Dis recentes; neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit.

[2]) Plut. St. rep. 39. Diog. VII, 142. Cicero Acad. II, 37, 119. de n. D. II, 46, 118.

[3]) Plato. de legg. III init. Tim. passim. Arist. Meteorol. I, 14. Cic. Somn. Scip. c. 7. Macrob. II, 10. Lucret. V, 340.

Stoff zurükkehren zu müssen; denn „Wasser und Feuer sind die herrschenden Elemente, aus denen Alles hervorgegangen; in sie muß wieder Alles zurükkehren." [1]) In phantasiereichen und mit allem rhetorischen Farbenglanze ausgeschmükten Gemälden schildert er die beiden Katastrophen der Erdüberschwemmung und des Weltbrandes. [2]) Als besonders bemerkenswerth zeigt sich dabei, daß er einerseits im Geiste des stoischen Systems jene Ereignisse auf natürliche Ursachen, auf den physischen Causalnexus zurükzuführen sucht, andererseits aber recht nachdrüklich hervorhebt, daß diese natürlichen Ursachen im Dienste des göttlichen Rathschlusses stehen und als Mittel zur Verwirklichung der weisen und heiligen Absichten Gottes dienen. Wie nämlich durch das harmonische Zusammenwirken der Elemente die Welt sich bildete, so löst sie sich dadurch wieder auf, daß die einträchtige Verbindung derselben und ihr Gleichgewicht aufgehoben wird und alle Kräfte zusammenwirken, um den Uebergang der Erde in den flüssigen und endlich den der ganzen Welt in den feurigen Zustand zu befördern. Jene Katastrophen sollen daher gerade so naturgemäß erfolgen, wie der Wechsel der Jahreszeiten und die übrigen Veränderungen in der Welt. [3]) Die lezte Ursache aber ist Gott, welcher das Schikal der Welt von Anfang an vorher bestimmt hat und ihr Ende durch den Aufruhr der Elemente herbeiführt; daher wird „beides, die Ueberschwemmung

[1]) N. qu. III, 28, 7: aqua et ignis terrenis dominantur; ex his ortus, ex his interitus est. III, 13: dicimus ignem esse, qui occupet mundum et in se cuncta convertat. Hunc evanidum considere et nihil aliud relinqui in rerum natura, igne restincto, quam humorem; in hoc futuri mundi spem latere. Ita ignis exitus mundi est, humor primordium.

[2]) Aehnliche Züge bei Ovid. Metam. I, 256. Horat. carm. I, 2, 7.

[3]) N. qu. III, 29, 4: inundatio non secus quam hiems, quam aestas lege mundi venit; 29, 5: nunc enim elementa ad id, quod debetur, pensa sunt. Aliquid oportet alteri cedat, ut quae libramento stant, inaequalitas turbet; accedet humor humori; 30, 4: tentatur divelliturque concordia, quum semel aliquid ex hac idonea diligentia remiserit mundus; n. qu. III, 10, 3.

und der Weltbrand eintreten, wann es der Wille Gottes für gutfindet, dem alten Zustand ein Ende zu machen und einen neuen, besseren herbeizuführen (n. qu. III, 28, 7)." [1]) Dabei schreibt Seneca diesen Ereignissen, wenigstens der Ueberschwemmung, ausdrüklich eine sittliche Bedeutung, nämlich die eines Strafgerichtes zu, was ihm eigenthümlich ist und nicht im Geiste des stoischen Systems lag. Gottes Heiligkeit und Abscheu vor der im Menschengeschlechte allgemein gewordenen Schlechtigkeit benüzt die natürlichen Ursachen der Auflösung, um ein Gericht an der Menschheit zu vollziehen und das ganze verdorbene Geschlecht auszurotten und dafür ein neues, sündeloses der Erde zurükzugeben. [2]) Offenbar zeigt sich hierin ein Anklang an die Tradition von einer Sündfluth, von welcher sich in den Sagen der Völker der alten wie der neuentdekten Welt gleichmäßig Erinnerungen erhalten haben.

Was nun die Schilderungen selbst betrifft, so verbindet er in der Trostschrift an die Marcia beide Ereignisse mit einander (c. 26), da es ihm hier darum zu thun ist, die Vergänglichkeit aller Dinge, von welcher selbst die Erde und die ganze Welt nicht verschont bleibe, überhaupt zu beschreiben. [3]) Deutlich unterschieden wird die Ueberschwemmung von dem Weltbrande in der Ausführung n. qu. III, 27—30, wo die Ursachen und der Verlauf der Fluth weitläufiger geschildert werden. Die Zeit, in welcher jene Ereignisse statt finden, ist nach der Ansicht Einiger durch die Stellung der Sterne bestimmt. Nach der Lehre des

[1]) N. qu. III, 30, 1: iam a primo die mundi quum in hunc habitum ex informi unitate discederent, quando mergerentur terrena, decretum est. n. qu. III, 27, 1. 28, 3. ad Marc. 26, 7.

[2]) N. qu. III, 29, 5. 30, 6. seq. (siehe unten) und 29, 5: ergo quandoque erit terminus rebus humanis, quum partes ejus interire debuerint abolerique funditus totae, ut de integro totae rudes innoxiaeque generentur nec supersit in deteriora magister; plus fiet humoris, quam semper fuit.

[3]) Derselbe Gedanke mit Hinweisung auf die Ueberschwemmung und den Weltbrand wird ausgeführt Ep. 71, 11 seq.

chaldäischen Astronomen Berosus, der zur Zeit Alexanders des Großen die angeblichen astronomischen Schriften des Gottes Belus benüzt haben soll, tritt nämlich die Endcatastrophe ein, wann alle Sterne wieder in dieselbe Stellung zu einander kommen, in welcher sie bei der Weltentstehung standen; näherhin wird noch gesagt, daß die Ueberschwemmung stattfinden werde, wenn dieselben Sterne wieder im Zeichen des Steinbokes (des regenbringenden Gestirns) sich vereinigen, der Weltbrand aber, wenn alle Gestirne, die jezt verschiedenen Lauf haben, im Krebs (dem Hize verursachenden Gestirne) zusammenkommen. Seneca will diesen Einfluß der Gestirne auf die Herbeiführung jener Revolutionen nicht in Abrede stellen, fügt aber bei, daß wie bei der Weltverbrennung, so auch bei der Ueberschwemmung nicht blos eine Ursache, sondern alle Kräfte und Elemente der Natur nach den ihnen von Anfang der Welt an bestimmten Gesezen zum Zerstörungswerke mitwirken. [1])

Der Verlauf der Ueberschwemmung wird aber (nach n. qu. III, 27—30) folgender sein: „Zuerst fallen starke Regengüsse und der Himmel ist stets durch schwere Wolken verfinstert, ohne daß die Sonnenstrahlen sie durchbrechen oder Winde die Erde wieder auftroknen könnten. Bald welken die Pflanzen, gerathen in Fäulniß und sterben ab; der Boden verwandelt sich in eine weiche Masse, die Werke der Menschenhand, Häuser und Städte fangen an zu wanken, da ihr Fundament aufgelokert ist, und fallen ein. Der Schnee, der viele 100 Jahre auf den höchsten Bergen gelegen, schmilzt, sein Wasser sammelt sich zu Strömen, welche von den Bergen herabstürzen, Wälder und aufgewühlte Felsen mit sich fortreißen und wenn sie tiefer herabkommen, Ort-

[1]) N. qu. III, 29, 1—3 und 4: neque ex uno est tanta pernicies; itaque non pluvia istud fiet, sed pluvia quoque; non incursu maris, sed maris quoque incursu; non terrae motu, sed terrae quoque motu. Omnia adjuvabunt naturam, ut naturae constituta peragantur; diese Ursachen beziehen sich zunächst auf die Ueberschwemmung. Ueber die astronomische Zeitangabe vgl. Nemes. nat. hom. c. 38.

schaften und Städte und mit ihnen ganze Völkerschaften in ihren Fluthen begraben und endlich, beladen mit der Beute ganzer Länder, in der Ebene sich ausbreiten. Die mächtigen Flüsse, die Rhone, der Rhein, die Donau verlassen ihre Ufer; der Rhein wälzt sich mit ungeheurer Schnelligkeit durch die angrenzenden Gefilde und bedekt sie weit und breit mit seinen Fluthen. Die Donau läuft nicht mehr am Fuße der Gebirge hin, sondern steigt bis zu den Bergen selbst empor und wälzt Felsen und losgerissene Seiten der Berge mit sich, bis sie endlich durch die Masse des Fortgeschleppten sich selbst den Ausweg versperrt, zurükfluthet und ungeheure Länderstreken in ihrem Strudel verschlingt. Die hauptsächlichste Ursache aber der Ueberschwemmung kommt von der Erde selbst, indem die Eintracht und das Gleichgewicht der Elemente in ihr sich aufhebt, das wässerige die Oberhand gewinnt und alle anderen in sich auflöst. Wie bei einem kranken Körper der Krankheitsstoff auch die gesunden Glieder ergreift und diese sich assimilirt, so assimilirt sich das übermächtige Wasser die festen Theile der Erde. Unterdessen dauern die Regengüsse fort; schwarze, schauerliche Nacht lagert sich über der Erde, nur unterbrochen von schrecklichen Blizen; furchtbare Stürme peitschen das Meer. Da beginnen auch die Binnenmeere, durch den Andrang der von allen Seiten ihnen zuströmenden Flüsse gehoben und getrieben, ihre Ufer zu überschreiten und das Festland zu überfluthen. Sie steigen bis zu den höchsten Berggipfeln empor, begraben die niederen Berge in ihren Fluthen und soweit das Auge reicht, ist Alles Ein Meer. Nur die Gipfel der höchsten Berge ragen noch etwas aus dem Wasser hervor; auf sie haben sich die armseligen Ueberreste der Menschenwelt mit ihrer geretteten Habe geflüchtet; aller Verkehr ist aber vernichtet, da das Wasser alles Dazwischenliegende anfüllt; ein Glük und Trost ist es noch für sie, daß sie ihr Unglük nicht mehr fühlen, weil das Uebermaß des Jammers sie stumpf und unempfindlich für die Furcht und den Schmerz gemacht hat. All dieß ist gleichsam nur ein Vorspiel des Kommenden. Endlich fängt auch der große, die Erde umfluthende Ocean sich zu bewegen an, alle

Abgründe der Erde lassen ihre ungeheuren Wassermassen hervorquellen, die Fluth dringt bis zu den höchsten Gipfeln, steigt weit über diese empor und verschlingt alle Reste des Menschengeschlechtes im Abgrunde. Vom Auf- und Niedergange kommen die Wogen und holen die Flüchtigen ein; da schüzt keine Mauer, keine Tempel gewähren mehr den Bittenden Hilfe; ein Tag macht dem Menschengeschlechte ein völliges Ende, damit kein Lehrer des Schlechten mehr übrig bleibe und für ein neues und unschuldiges Geschlecht Raum werde. Nicht lange wird aber die Zerstörung anhalten; nachdem das Strafgericht[1]) über das Menschengeschlecht vollzogen ist und die Menschen und die Thiere, deren schlimme Eigenschaften auf die Menschen übergegangen waren, gänzlich vertilgt sind, wird die Erde die Gewässer wieder aufsaugen, das Meer wird zu wachsen aufhören und in seine Grenzen zurükweichen, der Boden auftroknen und die alte Ordnung wieder hergestellt werden. Alle lebenden Wesen werden auf's Neue geschaffen und ein neues Menschengeschlecht, das vom Bösen Nichts weiß, wird der Erde gegeben werden. Leider wird auch dieses seine Unschuld nicht lange bewahren. Schnell schleicht sich die Schlechtigkeit wieder ein; die Tugend ist schwer zu erlangen und bedarf eines Führers und Lehrers; das Laster aber lernt sich leicht und ohne Lehrer."

Verschieden von dieser theilweisen Zerstörung, in welcher nur die lebenden Wesen der Erde untergehen, die Ordnung der Weltkörper aber bleibt, ist der Weltbrand oder die gänzliche Auflösung der Welt im Feuer nach Ablauf des großen Weltjahres. In schwungvoller Weise schildert diese Seneca am Ende

---

[1]) N. qu. III, 30, 6: peracto judicio (nach Haase, nach Rubkopf exitio) generis humani exstinctisque pariter feris, in quarum homines ingenia transierant, iterum aquas terra sorbebit. . . . omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius sceleris et melioribus auspiciis natus. Sed illis quoque innocentia non durabit, nisi dum novi sunt.

seines Trostschreibens an die Marcia (c. 26), wo der Vater derselben, der aus Tacitus Ann. 4, 34 bekannte Geschichtschreiber A. Cremutius Cordus, vom Himmel herab seine über den Tod ihres trefflichen Sohnes untröstliche Tochter zu trösten und ihre Gedanken von ihrem kleineren Verluste auf den künftigen Untergang der ganzen Welt zu richten sucht. „Die Zeit, verkündet er mit prophetischen Worten, wird Alles darniederwerfen und mit sich fortreißen und nicht mit Menschen nur, sondern mit Gegenden, Landstrichen und Welttheilen ihr Spiel treiben. So viele Gebirge läßt sie verschwinden und anderswo neue sich erheben; sie troknet Meere aus, verändert den Lauf der Flüsse und löst die Verbindungen und den Verkehr der Völker auf; anderswo läßt sie ganze Städte in tiefe Abgründe versinken oder erschüttert sie durch Erdbeben und läßt aus ihrer Tiefe pestilenzialische Ausdünstungen über sie kommen und überzieht mit Ueberschwemmungen alles bewohnte Land. Jedes lebende Wesen wird sie tödten, wenn der Erdkreis versinkt, und mit ungeheurem Feuer alles Irdische verzehren. Und wenn die Zeit kommt, wo die Welt zu Grunde gehen soll, um sich wieder zu erneuern, werden sich die Elemente gegenseitig mit all ihrer Kraft bekämpfen, Gestirne werden auf Gestirne stoßen und im allgemeinen Brande der Materie werden alle Körper, die jezt am Himmel in so schöner Ordnung leuchten, in Einer Feuermasse brennen." Aehnlich ist die Schilderung de benef. VI, 22: „Alle jene Sterne, welche jezt durch ungeheure Zwischenräume getrennt und zur Erhaltung des Ganzen wohlgeordnet sind, werden ihre Stelle verlassen und bei dem allgemeinen Aufruhr und der Verwirrung werden Gestirne auf Gestirne stoßen und was früher in regelmäßigen Bahnen ging und Ordnung in alle Dinge brachte, wird plözlich im Feuer aufgehen und Alles wird in Eine Masse zusammenfließen. Das Feuer wird Alles verzehren und in eine form- und gestaltlose Masse verwandeln; schwarze Nacht wird sodann herrschen und der tiefe Abgrund die Götter (Sterne) verschlingen." Das ist der Zeitpunkt, „wo nach der Auflösung der Welt und der Vermischung

der Götter zur Einheit bei der großen Weltpause Jupiter in sich selbst, seinen Gedanken hingegeben, ruht (Ep. 9, 16)." Aber die allgemeine Auflösung ist keine Vernichtung. Wie das Verbundene aufgelöst wurde, so verbindet es sich wiederum; auf die Zerstörung folgt eine Neuschaffung (Palingenesie), durch welche alles Frühere wieder in's Dasein zurükkehren wird; in dieser beständigen Bewegung, in diesem periodischen Wechsel von Entstehung und Auflösung vollzieht sich das Weltgesez und waltet die Kunst der Alles einrichtenden Gottheit. [1]) Daß diese Beschreibung des Weltunterganges, troz der Aehnlichkeit mancher Züge, sich doch wesentlich von der christlichen Lehre vom Weltende (Matth. 24. II Petr. 3, 7—13. Offbrg. 6. 8. 9. 16.) unterscheidet, leuchtet aus der gegebenen Darstellung ein. In der christlichen Lehre erscheint das Weltende als der Abschluß aller Dinge und als die sittliche Vollendung der vernünftigen Wesen, bei welcher kein Wechsel, keine Aenderung mehr stattfindet; nach der Darstellung Seneca's und der Stoiker dagegen herrscht ein ewiger Wechsel von Tod und Leben, von Zerstörung und Erneuerung, bei welcher kein wahrer Abschluß der Entwiklung in der natürlichen und sittlichen Welt möglich wird. Das Weitere wird bei der Lehre von der Unsterblichkeit ausgeführt werden.

III.

Psychologie.

Die stoische Lehre von dem Ursprunge und Wesen der Seele hängt auf's genaueste mit der Physik des Systems zusammen und zeigt auch hier das Bestreben, alle Thätigkeitsäußerungen auf Eine Grundkraft zurükzuführen. Da nach dieser Lehre alles Wirkende körperlicher Natur ist (I. Th. S. 85) und alle Einzelwesen aus der Einen materiellen Ursubstanz, die zugleich

[1]) Ep. 71, 13—15; ad Helv. 6, 8; Ep. 36, 10—12.

Kraft und Stoff, denkend und ausgedehnt ist, hervorgehen, so mußte auch die menschliche Seele als ein Ausfluß des Urstoffes, des Aethers, und als etwas Materielles und Körperliches erscheinen. Der Vorzug derselben vor der Thierseele und vor dem Körper soll aber darin bestehen, daß sie unmittelbar ätherischer oder göttlicher und darum auch vernünftiger Natur ist, während in den übrigen Wesen der Aether nicht mehr rein, sondern in seiner Verdichtung zu gröberen Stoffen existirt. Sie heißt darum auch vorzugsweise ein Theil oder Ausfluß oder Funke Gottes oder die im Menschen wohnende Gottheit. Was nun Gott für die Welt ist, das ist die menschliche Seele für den Leib; wie Gott als feuriger Aether die Welt durchströmt, ihre Seele bildet und ihr Leben und Bewegung gibt, so durchströmt die menschliche Seele als ätherischer Hauch den Leib, der aus den gröberen Elementen gebildet ist. [1]) Das Verhältniß der Seele zum Leibe ist daher ein Abbild des Zusammenhangs Gottes mit der Welt und der Mensch ein Microcosmus im Macrocosmus. Seine individuelle Consistenz gewinnt aber der Aether der menschlichen Seele erst nach der Geburt des Menschen dadurch, daß derselbe durch Hinzutritt der äußern kalten Luft, als des formbildenden Princips concentrirt wird. Als Aether bedarf die Seele auch der Nahrung, welche ihr durch die Ausdünstung des Blutes zukommt, wie sich die ihr verwandten Gestirne von den Dünsten der Erde nähren. [2]) Im Unterschied von Plato und Aristoteles, welche die verschiedenen Thätigkeiten der Seele trennten und der Vernunft als dem vorzüglichsten Theile den Siz im Gehirn, der Empfindung das Herz und der Begierde den Unterleib anwiesen, führten die Stoiker alle Seelenthätigkeiten auf Eine Kraft, die Vernunft zurük und

[1]) Plut. de plac. ph. IV, 3, 3. Cic. de n. D. III, 14, 36. Tusc. I, 10, 19. 18, 42. Diog. Laert. VII, 156. Epict. Diss. I, 14, 6. II, 8, 11 f. M. Aurel. II, 14. V, 27.

[2]) Euseb. pr. evang. 15, 21, 3. M. Aurel. V, 33. VI, 15. Tertull. de anima c. 25. Plut. St. rep. 41, 1. 8.

bezeichneten als ihren Siz die Brust, als die Quelle der Lebenswärme. Von der Vernunft als der Grundkraft und dem herrschenden Vermögen (ἡγεμονικόν) gehen sieben andere niedere Kräfte, die fünf Sinne, die Zeugungskraft und das Sprachvermögen, gleichsam als Fühlfäden der Seele über den Körper aus und leiten die Eindrüke auf sie wieder zurük. In der Vernunft beruht also die Einheit der Seele und ihr persönliches Bewußtsein. Das Wollen fällt zusammen mit dem Erkennen und ist die nach außen hervortretende Seite des lezteren; alle Begehrungen sind daher Urtheile der Vernunft, die entweder richtig, ihrem eigenen Gesezе gemäß, oder verkehrt und von äußerlichen Dingen verblendet urtheilt. Die richtig urtheilende oder gesunde Vernunft heißt Weisheit, die verkehrt urtheilende oder krankhafte, als Affect, Begierde und Leidenschaft sich äußernde Vernunft bildet den Zustand der Nichtweisen. [1]) Gegen die deterministischen Voraussezungen ihres Systems schreiben die Stoiker dem Menschen Freiheit des Willens zu, insofern er das Wahlvermögen besize und die Entscheidung bei der Wahl zwischen verschiedenen Determinationen von der freien Zustimmung abhänge. Eine eigentliche persönliche Unsterblichkeit der Seele kennt das stoische System nicht. Denn da die Seele nur eine zeitliche Erscheinung der allgemeinen Weltseele ist und als ätherischer Stoff erst im Körper individuell und von ihm genährt wird, so verflüchtigt sie sich nach der Auflösung des Körpers und ihre ätherischen Theile kehren zur allgemeinen Substanz zurük, wie Panätius lehrt; Kleanthes dagegen läßt sie bis zum Weltuntergang dauern, während Chrysipp die persönliche Fortdauer nur für die consistenteren und unabhängiger gewordenen Seelen der Weisen in Anspruch nimmt, welche dann bei dem allgemeinen Weltbrande gleichfalls in den Urstoff sich auflösen. [2])

[1]) Plut. de virt. mor. c. 3. Diog. VII, 159. Cic. Acad. I, 10, 39. Fin. III, 10, 35.

[2]) Diog. VII, 156. Plut. pl. ph. IV, 7. Cic. Tusc. I, 31, 77 ff.

Allgemeiner Charakter der Seelenlehre Seneca's. Seiner sceptischen Richtung in der Metaphysik gemäß (I. Th. S. 83) drükt sich Seneca über die psychologischen Fragen mit vorsichtiger Zurükhaltung aus: „Wir wissen, sagt er Ep. 121, 11, daß wir eine Seele haben, aber von ihrem Ursprunge, ihrem Wesen, ihrem Size wissen wir Nichts." „Es gibt Vieles, dessen Existenz wir zugeben müssen, ohne daß wir jedoch sagen können, wie es beschaffen sei. So gestehen Alle, daß wir eine Seele haben, durch deren Kraft wir gelenkt werden, aber was die Seele, dieses herrschende und leitende Princip unseres Lebens sei, das läßt sich ebensowenig mit Gewißheit sagen, als wo ihr Siz sei. Der Eine nennt sie einen Hauch, der Andere eine Harmonie, ein Anderer einen Theil Gottes, ein Anderer eine sehr feine Luft, wieder Andere eine unkörperliche Kraft. Andere bezeichnen sie als Blut oder Wärme. So wenig vermag die Seele über andere Dinge etwas Sicheres zu urtheilen, daß sie sich selbst noch nicht kennt (n. qu. VII, 25; de clem. I, 3, 5)." [1] Wenn auch diese Erklärungen nicht im strengen Sinne zu nehmen sind und nur soviel sagen wollen, daß keine eigentliche Gewißheit über diese Fragen erreichbar sei, so weichen sie doch weit ab von der Zuversichtlichkeit der stoischen Seelenlehre. Ueberhaupt, wenn je in einem Gebiete, so zeigt sich hier die eclectische Richtung Seneca's und wir dürfen daher keine consequent durchgeführte psychologische Theorie bei ihm erwarten. Da er eine Gewißheit für unmöglich hielt, so legt er seinen sittlichen Betrachtungen solche psychologische Lehren zu Grunde, die ihm als die des Menschen würdigsten und für das praktische Interesse fruchtbarsten erschienen. Als solche betrachtete er die socratisch-platonischen Lehren von der Seele; daher bilden diese und nicht die stoischen den vorherrschenden Character seiner Psychologie. Wir finden daher überall bei ihm Aus-

(wo auch die Gründe des Panätius gegen die Unsterblichkeit angeführt werden), I, 18, 42.

[1] Aehnliche Erklärungen von Cicero in Tusc. I, 27; 28.

sprüche, welche sich an die platonischen Ansichten von einer Präexistenz der Seelen, von einem schroffen Dualismus zwischen Geist und Materie und an jene ernste Lebensauffassung anschließen, wornach die Seele zur Strafe in den Leib und in dieses irdische Dasein versezt sei, der Körper ein Gefängniß, eine Fessel, eine schwere Bürde für die Seele bilde und das ganze Leben eine Vorbereitung auf den Tod und auf ein besseres Leben in der himmlischen Heimath sein müsse. So unterscheidet sich die Seelenlehre Seneca's ihrem Geiste nach von der älteren stoischen hauptsächlich dadurch, daß sie in einer sehr bestimmten und nachdrüklichen Weise die Unterscheidung von Geist und Materie und eines Diesseits und Jenseits ausspricht und die Hoffnung des jenseitigen Lebens eine die irdischen Verhältnisse verklärende Kraft gewonnen hat. Aus diesen allgemeinen Andeutungen, zu welchen die folgende Ausführung reichliche Belege beibringen wird, dürfte schon einleuchten, wie wenig es der Wahrheit gemäß ist, wenn Bruker (hist. crit. phil. t. I, p. 951) und neuerdings Aubertin (p. 278), auf einige Züge und Aeußerungen hin, welche der stoischen Psychologie entsprechen, dem Seneca ohne Weiteres die ganze stoische Psychologie mit ihrem Materialismus zuschreiben.

Ueber den Inhalt der Seelenlehre äußert er sich in Ep. 88, 34: „Unzählige Fragen gibt es über die Seele: woher und wie sie beschaffen sei, wann sie anfange, wie lange sie dauere, ob sie von einem lebenden Wesen in das andere wandere und nach einander in verschiedenen Körpern wohne, oder nur einmal mit einem Körper sich verbinde und nach der Lösung von diesem in dem All sich frei bewege; ob sie körperlich sei oder nicht, was sie thun werde, wenn sie nicht mehr in diesem Körper ist, und wie sie dann ihre Freiheit benüzen werde, wenn sie aus diesem Gefängniß entflohen ist; ob sie das Frühere vergesse und wenn sie sich in die höheren Räume erhoben hat, dort erst sich selbst recht kennen lernen werde."

Ursprung der Seele und ihre Gottverwandtschaft. Seneca spricht den von den Weisen und Dichtern des Alter-

thums oft wiederholten Gedanken, daß die vernünftige Seele unmittelbar von Gott stamme und gleichen Wesens mit ihm, ein Ausfluß, ein Funke, ein Theil seiner Natur sei, [1]) in den verschiedensten Wendungen aus und leitet daraus die kräftigsten Beweggründe ab für die Pflicht, Gottes Willen in Allem zu folgen und ihm ähnlich zu werden. Gott heißt daher Vater der Menschen (de benef. II, 29, 4) nicht blos wegen seiner Güte, sondern auch weil er unser Schöpfer und unsere Seele ein Ausfluß des göttlichen Wesens ist. „Unsere Seele ist nicht aus irdischen und schweren körperlichen Stoffen zusammengesezt, sie stammt von jenem himmlischen Geiste und ist desselben Wesens, wie das Himmlische (ad Helv. 6, 7, 8)." „Etwas Großes und Edles ist die menschliche Seele, sie läßt sich keine Grenzen sezen, als die ihr selbst mit Gott gemein sind. Ihr Vaterland ist der Raum, der das Höchste und der Alles in seinem Umkreis umfaßt: dieses ganze Gewölbe, innerhalb dessen die Meere sammt den Ländern liegen, innerhalb dessen die Luft, das Göttliche von dem Menschlichen trennend, zugleich mit demselben verbindet, innerhalb dessen so viele göttliche Wesen (Sterne) der ihnen zukommenden Verrichtungen warten. Sodann läßt sie sich kein engbegrenztes Lebensalter geben: alle Jahre, spricht sie, sind mein. Kein Jahrhundert ist großen Geistern verschlossen, keine Zeit ist den Gedanken unzugänglich (Ep. 102, 21 fl.)." „Ueber dem menschlichen Geiste steht nur der göttliche, von welchem ein Theil in diese sterbliche Brust herabgeflossen ist (Ep. 120, 14)." Weil Gott unser Vater ist und die innigste Gemeinschaft und Verwandtschaft zwischen ihm und den Menschen, insbesondere den Guten, herrscht, so sind wir ihm Gehorsam und vollkommene

[1]) Aus der Menge früherer Aussprüche über die Verwandtschaft der Seele mit Gott heben wir hervor: von Euripides (Fragm. inc. Nr. 128 Dind.) Cic. Tusc. I, 26. de rep. VI, 24. de offic. III, 10. de n. D. II, 66. Somn. Scip. c. 3; von späteren Epict. Diss. I, 14, 6. II, 8, 11. M Aurel. ad se ips. II, 4. V, 27. Die stoische Theorie wird auch in Virg. Aen. VI, 730 gelehrt.

Ergebung in seinen Willen schuldig (de prov. I, 5). Der Gedanke, daß unsere Seele göttlicher Natur ist und Gott in uns wohnt, alle unsere Gedanken und Handlungen beobachtet und durch die Stimme unseres Gewissens uns richtet, muß uns auf's dringendste auffordern, nur Gottes Würdiges zu thun und unsere Pflichten auf's eifrigste zu erfüllen (de vit. beat. c. 20. Ep. 41, 2. 83, 1. de benef. IV, 32). Aus der Ueberzeugung, daß die Seelen aller Menschen ohne Unterschied göttlichen Ursprungs sind und darum eine hohe Würde besizen, geht für uns die Pflicht hervor, in Jedem unserer Mitmenschen, selbst in dem Sclaven, die Menschenwürde zu achten und gegen Alle Humanität zu beweisen (Ep. 44). Um die Lehre zu begründen, daß unser Streben nicht auf Sinnengenuß oder auf die Pflege des Fleisches, überhaupt nicht auf irdische Dinge, sondern vorherrschend auf die geistigen Güter der Wahrheit, Tugend und Gottähnlichkeit gerichtet sein soll, wird in zahlreichen Aussprüchen hervorgehoben, daß unsere Seele von Gott und vom Himmel gekommen sei, die Sehnsucht nach diesem stets in sich trage und nicht in diesem, sondern in dem jenseitigen Leben ihre wahre Heimath und die Befriedigung ihrer Sehnsucht finde. Z. B.: „Der Geist, der seiner Natur eingedenk ist, kann das Irdische nicht lieben, stets strebt er zu dem Höchsten auf; soweit es ihm bei der Last dieser sterblichen Glieder und bei dieser schweren Bürde des Leibes möglich ist, betrachtet er in schnellem Gedankenfluge das Göttliche; daher kann er, der freie und den Göttern verwandte Geist, welcher der Ewigkeit an Dauer gleichsteht, auch nicht (wie der Körper) in Verbannung geschikt werden. Seine Gedanken durchdringen den ganzen Himmel und umfassen die Vergangenheit und Zukunft; nur der sterbliche Körper, der ein Gefängniß und eine Fessel für die Seele ist, wird hin und her geworfen; an diesem üben die Strafen und Krankheiten Gewalt aus; die Seele aber ist heilig und ewig und an sie kann nicht Hand angelegt werden (ad Helv. 9, 6)." „Dann wird unser Geist Ursache haben, sich zu freuen, wenn er dieser Finsterniß des Lebens entrükt nicht mehr mit schwachem Auge

das Licht erblikt, sondern die volle Tageshelle genießt und seiner Heimath, dem Himmel, wiedergegeben ist; nach oben ruft ihn ja sein Ursprung; er wird aber schon dort sein, bevor er aus diesem Gefängnisse des Körpers entlassen ist, wenn er seine Fehler ablegt und gereinigt sich zu göttlichen Gedanken emporschwingt (Ep. 79, 12);" „wenn er bedenkt, daß dieser Leib nicht seine wahre Behausung, sondern nur eine Herberge ist, die man verlassen muß, sobald man fühlt, daß man lästig wird (Ep. 120, 14)." „Die heilige, ewige, gottverwandte Seele weilt zwar auf dieser Erde, allein sie hängt immer an ihrer Heimath; daran denkt sie stets, dahin strebt und trachtet sie mit aller Kraft (ad Helv. 11, 7. Ep. 41, 5. 92, 30. ad Helv. 6, 7)." „Der menschliche Geist hat das als Beweis seiner Göttlichkeit, daß ihn das Göttliche anzieht und er sich darin nicht wie in fremdem, sondern wie in seinem Eigenthum weiß (n. qu. I. praef. 12)." Die Gottverwandtschaft der Seele beruht aber auf ihrer vernünftigen Natur; denn diese ist den Göttern und Menschen gemeinsam (Ep. 92, 27). So erhaben nun diese Aussprüche lauten und so ähnlich sie auf den ersten Anblik der Lehre der Offenbarung scheinen, [1]) so besteht doch ein wesentlicher Unterschied. Bei Seneca und den gleichgesinnten heidnischen Philosophen ist die gottverwandte Seele ein Ausfluß und Theil des göttlichen Wesens selbst; denn „die Vernunft ist nichts anderes als ein in den menschlichen Körper hineinversenkter Theil des göttlichen Geistes (Ep. 66, 11)," sie ist „der Funke, der vom göttlichen Geiste ausgegangen, auf die Erde sich niedergelassen und mit einem fremden Stoffe verbunden hat (de otio 5, 5)." „Warum sollte in dem nicht etwas Göttliches sein, der ein Theil der Gottheit ist? Wir sind Genossen und Glieder Gottes (Ep. 92, 30)." Nach der Lehre der Offenbarung aber ist die menschliche Seele eine von Gott verschiedene, aber nach seinem Ebenbild geschaffene

[1]) Vgl. Apostelgesch. 17, 28. II Cor. 6, 16. Galat. 4, 5, 7. Hebr. 12, 5.

Substanz und das Wohnen Gottes in den Geheiligten ist eine auf dem Grunde sittlicher Wiedergeburt sich vollziehende Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen, ohne daß jedoch die Persönlichkeit des lezteren aufgehoben und mit Gott verschmolzen würde. Auf demselben heidnischen Irrthume von der Wesensgleichheit der menschlichen Seele mit dem göttlichen Wesen beruht auch jene von den Stoikern und von Seneca öfters wiederholte Gleichstellung des Weisen mit Gott. „Was anders ist die Seele des Weisen als die im menschlichen Körper wohnende Gottheit (Ep. 31, 11)," „als der Geist Gottes, der in jedem guten Manne wohnet (Ep. 41, 1 – 5)." Der Weise steht also Gott gleich, nur die Zeit ausgenommen; ja er hat gewissermaßen noch einen Vorzug vor ihm, indem er durch sein eigenes Streben und Verdienst, Gott aber schon durch seine Natur gut ist (Ep. 70, 12; 53, 11; de tranq. an. 8, 2. ad Helv. 5). Es zeigt sich in dieser Ueberhebung der allgemeine Character des Heidenthums, welchem bei allen Ahnungen der Wahrheit doch die Grundbedingung aller ächten Tugend und Sittlichkeit, die Demuth oder das tiefere Gefühl des unendlichen Abstandes zwischen dem Schöpfer und Geschöpfe fehlte. Mit der Wesensgleichheit der menschlichen Seele mit Gott hängt auch als nothwendige Folgerung der Saz zusammen, daß der Mensch troz des allgemeinen Irrthums und der Jedem inwohnenden Schwäche und sittlichen Verkehrtheit Gott ähnlich und gleich werden könne, wenn er nur ernstlich wolle. Daher hält Seneca theoretisch an dem Saze fest: „Es kommt beim Guten nur auf das Wollen an (Ep. 80, 4); das Nichtwollen ist Ursache unserer Fehler, das Nichtkönnen wird nur vorgeschüzt (Ep. 116, 7)." Auf der andern Seite und im Widerspruche mit dieser Ueberschäzung der menschlichen Kraft nöthigt ihn sein tieferes religiöses Gefühl und das Bewußtsein der menschlichen Schwäche und Verkehrtheit lauter und nachdrüklicher, als irgend ein anderer heidnischer Schriftsteller es gethan hat, den Unterschied zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der menschlichen Beschränktheit und Hilfsbedürftigkeit anzuerken-

nen. „Die unsterblichen Götter haben die höchste Liebe zu uns und uns die größte Ehre dadurch ertheilt, daß sie uns, ihnen zunächst, an die zweite Stelle gesezt haben; Großes haben wir empfangen, für Größeres waren wir nicht fähig (de benef. II, 29, 6)." Gott ist ihm die absolute Vernunft mit vollkommener Erkenntniß und Tugend; der Mensch aber hat die Vernunft nur als Anlage empfangen. „Der Same des Göttlichen ist in die menschlichen Körper ausgestreut. Nimmt ein guter Akersmann ihn auf, so geht dem Ursprung Aehnliches hervor, so wächst empor, was gleich ist dem, woraus es gekommen; empfängt ihn ein schlechter, so tödtet ihn dieser, wie ein unfruchtbarer und sumpfiger Boden und sofort erzeugt er Unkraut, statt der Früchte (Ep. 73, 15)." Die Vernunft bedarf daher des Unterrichtes und der Ausbildung, und wird doch nie ganz frei von Irrthum und Fehlern; man muß mit dem guten Willen zufrieden sein; in Wirklichkeit ist Keiner wahrhaft weise und schuldlos (Ep. 52, 8. 11, 8. de vit. beat. c. 16—19. Ep. 49, 11. 76, 9 - 11. 92, 27. de benef. IV, 6. Ep. 41, 2. 108, 8. 120, 4). Diese Mangelhaftigkeit der menschlichen Vernunft zeigt sich besonders auch darin, daß, während Gott ganz Geist und Vernunft ist (n. qu. I praef.), in die menschliche Seele durch ihre Verbindung mit dem materiellen Leibe ein irrationales Element gekommen ist, welches sich als Irrthum, Verwirrung und Krankheit der Vernunft in den Affecten, Begierden und Leidenschaften äußert (Ep. 72, 27, 32. de ira I, 8). Uebrigens sind jene so häufig wiederkehrenden Schilderungen des vollkommenen Weisen keine leeren schönrednerischen Declamationen, wie man sie häufig genannt hat, sondern es liegt ihnen ein wahres Gefühl und ein tiefempfundenes Bedürfniß zu Grunde. Wir bedürfen nämlich für das Streben nach sittlicher Vollkommenheit nicht blos der Vorschriften, sondern auch der Beispiele und Vorbilder und zwar von wirklichen, nicht blos fingirten Personen. Diesem Bedürfnisse kommt das Christenthum zu Hilfe, indem es uns nicht blos Lehren bietet, sondern in dem Mensch gewordenen Heilande ein Vorbild dar-

bietet, das nicht in abstracter Ferne, sondern in der concreten Wirklichkeit des Lebens vor uns steht und nicht blos die Tugenden eines Socrates und Cato, sondern das Urbild der menschlichen Vollkommenheit in sich darstellt, in welchem die Lehren zugleich volle Erfüllung gefunden haben. Auch die Stoiker fühlten die Nothwendigkeit, neben den Lehren noch ein wahrhaft wirklich gewordenes Ideal aufzustellen. Da es aber der pantheistischen Gottesidee an der wahren Persönlichkeit fehlte und nirgends in der Geschichte sich eine vollkommene Persönlichkeit fand, so kamen die jüngeren Stoiker und so auch Seneca darauf, gewisse, der Mythe oder der Geschichte angehörige Personen, z. B. den Hercules, Ulysses, Socrates, Cato d. J. gegen die geschichtliche Wahrheit zu idealisiren und als wahrhaft vollkommene, die göttliche Natur der Seele rein ausprägende Persönlichkeiten zur Nachahmung hinzustellen (de constant. 2, 1).

Dualismus zwischen Seele und Leib. Obgleich Seneca meint, daß sich nichts Gewisses über das Wesen der Seele sagen lasse, spricht er doch an mehreren Orten seine Ansicht hierüber aus. So sagt er Ep. 65, 23: „Dieselbe Stelle, welche Gott in der Welt einnimmt, hat im Menschen die Seele; wie Gott das herrschende Wesen ist und die Materie ihm willig gehorcht, so soll der Leib als das schlechtere der Seele gehorchen." Nun ist Gott unkörperlich und geistig (I. Th. S. 91), also muß auch die Seele ein geistiges, von der leiblichen Materie verschiedenes Wesen haben. Dagegen werden nun von Bruker t. I, 951 und Aubertin einzelne Stellen angeführt, vor allen Ep. 106, 4, wo die Seele ein Körper genannt wird. Allein die lezte Stelle ist deßwegen Nichts beweisend, weil hier, wie anderwärts, nur aus der vorläufig angenommenen stoischen Prämisse, daß alles Wirkende körperlich sei, argumentirt wird, Seneca selbst aber über diese ganze Deduction sich mißbilligend ausspricht (vgl. I. Th. S. 86). Sodann wird Ep. 57, 5 sq. erwähnt, wo er sich gegen gewisse Stoiker erklärt, welche behaupteten, unter einem gewaltigen Druke müsse die Seele wie jeder andere Stoff sich auflösen. Er bezeichnet hier die Seele

als das feinste Element, das man nicht ergreifen könne, oder als ein eigenthümliches luftartiges Wesen (spiritus quodammodo se habens), das feiner und leichter sei als das Feuer und jede andere Materie und darum sich über den ganzen Körper verbreite (Ep. 50, 6. 57, 8). Scheint es demnach, daß er die Seele nur dem Grade der Feinheit nach, nicht wesentlich von der übrigen Materie unterscheide, so ist zu bemerken, daß es im Allgemeinen mißlich ist, unsere heutige strenge Unterscheidung zwischen Geist und Materie auf die alte Philosophie anzuwenden. Seit dem Auftreten der stoischen Lehre insbesondere verstand man allgemein unter Geist das feinste Element, welches nicht mit den Sinnen, sondern nur von der Vernunft erkannt werden könne und sich dadurch von der Körperwelt, welche Gegenstand der Sinnenwahrnehmung ist, wohl unterscheide. So faßten spätere Platoniker die Ideen ihres Meisters als dieses reinste Element auf; auch Cicero, der ausdrüklich jeden Begriff der Körperlichkeit von Gott ausschließen will, schreibt Gott und der Seele dieses Element zu und versteht (wiewohl unrichtig) das von den Pythagoräern und von Aristoteles aufgestellte fünfte Element als gleichbedeutend mit dem aristotelischen Begriff vom Geiste. [1]) So lehrt, um diese Ansicht von dem Begriffe der Geistigkeit auch mit einem Beispiel aus den christlichen Kreisen zu bezeugen, Tertullian, der eifrige Apologet, in seinem Tractat de anima, daß die Seele leiblich sei, aber keinen materiellen Leib habe, der den Sinnen offenbar sei, sondern einen weit feineren. Die Leiblichkeit ist ihm die Existenzform auch des Geistigen; daher trägt er kein Bedenken, Gott dem vollkommensten

[1]) Ueber diese Auffassung der späteren Platoniker Cic. Ac. qu. I, 6. 7. Cicero's Ansicht über die Geistigkeit Gottes und der Seele Tusc. I, 27, wobei er doch eine gewisse Leiblichkeit nicht ausschließt de rep. VI, 17; 24, über die Seele de fin. IV, 5; 11, über das fünfte Element des Aristoteles Tusc. I, 10; 26. Auf Seneca's Ansicht von der Seele haben vielleicht die beiden Sextier, seine Lehrer, eingewirkt, welche die Unkörperlichkeit derselben behaupteten (bei Claudian. Mamert. II, 9).

Geiste einen ätherischen Leib zuzuschreiben, welcher aber nur ihm selbst erkennbar sei. Etwas Aehnliches mag nun unter der Erklärung Seneca's von der Seele als einem „spiritus quodammodo se habens," welcher feiner und reiner sei, als jede andere Materie, zu verstehen sein; ein solches Element nämlich, das von den sinnlich wahrnehmbaren Stoffen durchaus verschieden, nur dem Vernunftauge erkennbar ist und die Existenzform alles Geistigen bildet. Indessen sind diese theoretischen Ansichten über die Beschaffenheit der Seele bei ihm von geringerer Bedeutung; in der Hauptsache, nämlich in der Auffassung des sittlichen Verhältnisses zwischen Seele und Leib huldigt er durchaus dem platonischen Spiritualismus und Dualismus, wonach von ihm die Seele als das geistige und göttliche, vom Himmel stammende und ewige Wesen dem Leibe oder Fleische, der aus einer ganz verschiedenen Substanz, aus irdischen Stoffen besteht, schroff entgegengesezt wird. Der Geist ist aus seiner himmlischen Heimath in diesen Leib gebannt; das irdische Leben ist daher eine Strafe und ein beweinenswerther Zustand, der Körper eine Fessel, ein Gefängniß, eine drükende Last für die Seele, indem er diese an dem freien Aufschwung zu Gott hindert und mit Irrthum und Verkehrtheit aller Art ansteckt. Unter den vielen hierauf bezüglichen Aussprüchen mögen folgende ausführlicher angeführt werden: „Die ganze Leiblichkeit, mit welcher wir behaftet sind, ist eine Fessel und Verfinsterung für den Geist. Durch sie wird der Geist niedergedrükt, verdunkelt, befleckt und von der Wahrheit und den ihm eigenen Gütern abgehalten und zu falschen hingeführt. Mit diesem ihn beschwerenden Fleische hat er fortwährend zu kämpfen, damit er nicht ganz unterdrükt wird. Dahin strebt er zurük, von wo er ausgegangen ist. Dort erwartet ihn ewige Ruhe, wenn er nach diesem dunkeln Erdenleben das Licht und die Klarheit jenseits erblikt (ad Marc. 24, 4)." „Der Leib (heißt es Ep. 65, 16 fl.) ist des Geistes Last und Strafe, er drükt schwer auf ihn und hält ihn in Banden, wenn nicht die Philosophie hinzutritt und ihn an dem Schauspiele der Natur sich erholen läßt und von dem Irdischen zum Göttlichen empor-

hebt; dieß ist seine Freiheit, seine Erlösung; er entzieht sich zuweilen seiner Haft und erneuert sich durch das Himmlische. Eingeschlossen in diese düstere und dumpfe Behausung, sucht er, so oft er kann, das Freie und ruht aus in der Anschauung der Natur. Der Weise und wer nach Weisheit strebt ist zwar an seinen Körper gebunden, aber mit seinem bessern Theil ist er fern von ihm und hält seine Gedanken auf das Höhere gerichtet. Das Leben ist ihm ein Kriegsdienst, zu dem ihn gleichsam ein Fahneneid verpflichtet, er ist in einer Fassung, daß er das Leben nicht liebt und nicht haßt und Menschliches sich gefallen läßt, wiewohl er weiß, daß es noch Besseres gibt. Du willst mir's wehren, im Himmel einheimisch zu sein, d. h. ich soll gesenkten Hauptes einhergehen? Nein, ich bin zu Größerem geboren, als daß ich der Sclave meines Körpers sein könnte, den ich nicht anders betrachte, denn als eine Fessel, meiner Freiheit angelegt." „Die vollkommene, auf ihrem Höhepuncte stehende Seele (Ep. 120, 14 fl) hat Nichts über sich als den Gottesgeist und niemals fühlt sie sich göttlicher, als wenn sie bedenkt, daß der Mensch dazu geboren ist, um das Leben zu verlassen, und daß dieser Körper keine Heimath ist, sondern eine Herberge für kurzes Verweilen, die bald verlassen werden muß. Am deutlichsten zeigt sich die Herkunft der Seele von einem höheren Wohnsiz, wenn sie diesen ihren gegenwärtigen Aufenthalt für niedrig und gering hält und denselben zu verlassen sich nicht fürchtet. Denn wohin er gehen wird, weiß Derjenige, der sich erinnert, woher er gekommen sei" . . . „Ein großer, seiner besseren Natur sich bewußter Geist gibt sich zwar Mühe, auf dem Posten, auf welchen er gestellt ist, sich ehrenvoll und waker zu halten, allein von dem, was ihn umgibt, hält er nichts für sein Eigenthum, sondern gebraucht es, wie ein Fremdling, der vorübereilt, als Geliehenes." „Ihm ist der Körper wie ein Kleid, das man auf eine Zeit lang anlegt; er sorgt für ihn als für eine nothwendige Last, liebt ihn aber nicht" (Ep. 92, 13. 33)." Für diese zum Irrthum und zur verbotenen Lust hinziehende Leiblichkeit gebraucht Seneca den Ausdruk caro, Fleisch;

das ganze Leben ist deßwegen ein Kriegsdienst, ein Kampf der vernünftigen Seele mit dem Fleische. Schon jezt soll der Geist mit seinen Gedanken stets bei seiner himmlischen Heimath verweilen, sich nur als einen Fremdling auf dieser Erde betrachten und alles Irdische gering schäzen, den Leib mit seinen Gelüsten durch eine strenge Ascese, durch Enthaltung und Beherrschung abtödten; das ganze Leben soll eine Vorbereitung auf den Tod sein und die Philosophie ist die Lehre und Uebung zugleich, um schon jezt den Geist von den Fesseln des Leiblichen und Irdischen zur wahren Freiheit zu erheben. [1]) Aus diesen dem pythagoräischen und platonischen Gedankenkreise entnommenen Lehren geht deutlich hervor, daß Seneca, mag er auch über die eigentliche Beschaffenheit der Seele sich nicht ganz klar gewesen sein, doch an eine *wesentliche* Verschiedenheit derselben

---

[1]) Die Hauptquelle dieser Lehren ist der Phädon, z. B. p. 67 d. Auch die jüngern Stoiker der römischen Kaiserzeit, Epictet, Musonius Rufus, M. Aurel gehen in ihrer ascetischen Richtung von demselben Dualismus aus. Die Hauptstellen bei Seneca siehe I. Th. S. 40, Anm. 2 und 3, dazu noch ad Polyb. 28, 3: omnis vita supplicium est. ad Marc. 11, 1: tota vita flebilis est; über den steten Kampf des Geistes mit dem Fleische ad Marc. 24, 5. Ep. 122, 4. ad Helv. 11, 7, 8. Man hat in dem Gebrauch des Wortes caro, im Sinne der zum Verkehrten neigenden Sinnlichkeit = σάρξ (vgl. Römerbrief c. 7 und 8) einen Beweis finden wollen, daß Seneca die paulinischen Briefe gekannt habe. Indeß so selten auch caro und σάρξ in diesem Sinne bei alten Schriftstellern vorkommen, so sind sie doch nicht so ungewöhnlich, daß ein solcher Schluß gestattet wäre. So gebraucht Epicur und sein Schüler Metrodorus σάρξ in diesem Sinne (Fragm. bei Diog. X: ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς, ἀπέραντον δὲ καὶ ἀπείρου πάθος χρόνου παρεσκεύασεν). Nach dem Zeugnisse des Aristarch wurde σάρξ nicht blos in der philosophischen, sondern auch in der Umgangssprache zur Bezeichnung des Leibes gebraucht. Gleichbedeutend mit caro gebraucht Seneca auch mortalitas = Röm. c. 7, 24. Eine unmittelbare Gegenüberstellung von caro und spiritus, wie in den paulinischen Briefen σάρξ und πνεῦμα einander entgegen stehen, findet sich bei Seneca nicht; für spiritus wird animus gebraucht z. B. Ep. 65, 22. Aehnliche Aussprüche über das Verhältniß von Seele und Leib finden sich auch bei Cicero Tusc. I, 22. I, 30; rep. VI, 7. Virg. Aen. VI, 734.

vom materiellen Leibe im Sinne des Spiritualismus geglaubt hat.

Auch in diesen Lehren zeigt sich neben ihrer theilweisen Verwandtschaft mit dem Christenthum doch wieder eine nicht unbedeutende Verschiedenheit. Darin stimmen beide überein, daß sie die Herrschaft des Geistes über den Leib und seine Begierden verlangen und zu diesem Zweke die Ascese dringendst anempfehlen; [1]) in der Würdigung der Materie und des Leibes aber gehen sie auseinander. Dem heidnischen Dualismus ist die Materie der Siz und die Quelle des Irrthums und des Bösen. Weil nun der Seele alles Uebel aus der Verbindung mit dem materiellen Leibe entspringt, so wird Geringschäzung des Körpers gelehrt, z. B. „Verachtung seines Leibes ist sichere Freiheit (Ep. 65, 22)." Nach der Offenbarungslehre aber ist die Materie als Creatur Gottes an sich gut und das Böse aus dem Mißbrauch des freien Willens der geschaffenen Vernunftwesen entstanden; durch den Abfall des Geistes ist aber auch der Leib vermöge seiner innigen Verbindung mit dem Geiste und als Organ desselben in das Verderben mit hineingezogen und der Siz und die Quelle der zur Sünde führenden Begierlichkeit oder zum „Fleische geworden, das den Stachel wider den Geist in sich trägt und gegen diesen gelüstet." [2]) Mit der sittlichen Wiedergeburt wird aber auch der Leib in seiner Würde wiederhergestellt, geheiligt und ein Tempel Gottes und aus ihm sproßt nach seiner Verwesung einstens ein unverweslicher, verklärter Leib, wodurch der ganze Mensch an Leib und Seele beseligt wird (II Kor. 5, 1. I Kor. 15, 42, 44. Phil. 3, 21).

Die Seelenkräfte. Seneca sucht hierin den Stoikern folgend die Einheit des Seelenwesens festzuhalten und alle Richtungen und Thätigkeiten desselben aus Einer Grundkraft abzuleiten. Diese ist die Vernunft; da sie aber ursprünglich blos als Anlage vorhanden ist und zu ihrer Ausbildung des steten Verkehrs mit der Außenwelt bedarf, so gehen aus ihr sieben untergeordnete Kräfte hervor, durch welche die Seele sich über den ganzen Körper verbreitet und mit der äußeren Welt in Verbindung tritt, Eindrüke aufnimmt und ihnen entgegenwirkt. Aus dieser Richtung nach außen zieht sie sich aber wieder in sich selbst zurük und weiß sich bei allem Wechsel ihrer Thätigkeiten und Zustände als ein und dasselbe Wesen, als Person. Daher bildet die Vernunft das principale, die herrschende Kraft in der Seele (ἡγεμονικόν der Stoiker), alle anderen niederen Kräfte sind nur um ihrer willen vorhanden und sollen ihr dienen. [1]) Die Empfindung (θυμός) und Begierde (ἐπιθυμία), welche Plato und Aristoteles von der Vernunft trennten und in die Brust und in den Unterleib verlegten, sind in Wahrheit keine getrennten Theile der Seele, sondern Aeußerungen oder Urtheile der Vernunft selbst, aber einer noch unvollkommenen, mißbrauchten und verwirrten Vernunft. [2]) Insofern nun in jedem Menschen die Vernunft erst in der Ausbildung begriffen und selbst der Weise in Wahrheit nur ein Jünger, nicht ein Meister in der Weisheit und Tugend, kein Mensch also ohne Irrthümer und Schwächen ist, so lassen sich in der Seele zwei Theile unterscheiden, eine irrationale Seite: diese ist der unvollkommene oder verwirrte und krankhafte Zustand der Vernunft, welche sich selbst noch nicht erkennt und statt zu herrschen, niederen und fremden Dingen dient. Auch hier lassen sich wieder zwei Rich-

[1]) Vgl. Röm. 7, 23. Kolos. III, 5. I Kor. 8, 8. Röm. 8, 8. 14. 17. Sen. Ep. 14, 1. 2. 8, 5. 92, 33.

[2]) Auch Seneca spricht, wie der hl. Paulus (II Kor. 12, 7) von einem Stachel der fleischlichen Lust: non libidinis per voluptatem animos carpentis stimulis incessitur (ad Marc. 19, 5).

[1]) Ep. 92, 1: puto inter me teque conveniet externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale nobis datas; de vit. beat. 8, 4. Ep. 94, 29. 108, 9. Ep. 76, 8: in homine optimum quid est? ratio; hac antecedit animalia, deos sequitur et seq.

[2]) De ira I, 8: non separatas ista sedes suas diductasque habent, sed affectus et ratio in melius pejusque mutatio animi est et seq.

tungen unterscheiden, einerseits der ungeordnete Affect (τὸ θυμητικόν seu παθητικόν), andererseits die leidenschaftliche Begierde (τὸ ἐπιθυμητικόν). Die andere höhere Seite der Vernunft ist die rationale, welche auf richtigen Vernunfturtheilen beruht, in festen Grundsäzen, unerschütterlichem Gleichmuth und vollkommener Ruhe, in der Gleichmäßigkeit des tugendhaften Handelns sich äußert. [1]) Die vollkommene Vernunft ist daher gleichbedeutend mit der Weisheit, Tugend, dem höchsten Gute und der Glükseligkeit; eine solche Vollkommenheit der Vernunft ohne die Beimischung des irrationalen Elementes wird nur Gott und dem idealen Weisen beigelegt. Die Aufgabe der Philosophie ist demnach, die Seele von diesem irrationalen Theil, nämlich von den Begierden und Affecten zu heilen, die niederen Kräfte der Vernunft zu unterwerfen, dem Geiste den rechten Gebrauch der Vernunft und damit die Gesundheit wiederzugeben und ihn dadurch zur Weisheit, Glükseligkeit und Gottähnlichkeit zu führen. [2])

Die Temperamente. Nach der Ansicht der alten Psychologie ist das Temperament oder der Grad der natürlichen Erregbarkeit und Lebhaftigkeit der Seele von der Mischung der körperlichen Stoffe und von dem Vorherrschen des einen oder andern Elementes im Körper abhängig (Aristot. problem. sect. 30, quaest. 1. Pseud. Hippocr. de morb. IV, 498. Galen. de temperament. l. I, c. 8). Die Stoiker, derselben Erklärung folgend, beschreiben daher die Temperamente nach den Eigenschaften der Elemente; die Grundzüge dieser Lehre lassen sich bei

[1]) Ep. 92, 1: in hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale; illud huic servit. Ep. 92, 8: irrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, impotentem, positam in affectionibus; alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam. Ep. 72, 27: memini etiam sapientem ex duabus partibus esse compositam; altera est inrationalis, haec mordetur, uritur, dolet; altera rationalis; haec inconcussas habet opiniones, intrepida est et indomita; in hac positum est summum illud hominis bonum.

[2]) Ep. 92, 2: in hoc uno posita est vita beata, ut in nobis ratio perfecta sit. Ep. 76, 9—11. Ep. 49, 11. 92, 27. n. qu. I praef. 14.

Seneca de ira II, 18 sq. erkennen: „Die Mischung der Elemente bestimmt die eigenthümliche Beschaffenheit der Gegenden, der Körper und der Charactere und je nachdem irgend ein Element vorwiegt, gestaltet sich auch die Gemüthsart. So kommt es darauf an, wie viel Feuchtigkeit und Wärme Jemand in sich hat; das Vorherrschen des Warmen macht zum Zorne geneigt; denn das Feuer ist ungestüm und heftig. Das Vorherrschen des Kalten macht furchtsam; denn die Kälte zieht zusammen und ist träg. Diejenigen, bei welchen das Wässrige vorwiegt, sind langsam zu Gemüthsbewegungen und diese sind auch nicht kräftig und nachhaltig, wie bei den Kindern und Frauen; das trokene Element bringt heftige, aber nicht der Steigerung fähige Gemüthsbewegungen hervor, weil auf die Abnahme der Wärme die Kälte folgt, wie z. B. bei den Greisen." Das Temperament hat zwar Einfluß auf den Character, hebt aber die Freiheit des Wollens nicht auf: „Es ist zwar schwer, die Naturanlagen zu ändern, und unmöglich, die schon von Geburt an vorhandene Mischung der Elemente anders zu machen, aber Alles das sind nur Anregungen und Veranlassungen, und am meisten vermag die Gewohnheit (de ira II, 20, 2)." Es bedarf kaum der Erwähnung, daß diese alte Theorie von den Temperamenten, welche von Hippocrates und Galenus weitläufiger entwikelt worden ist, auf unrichtigen chemischen Ansichten von den Elementen und unhaltbaren psychologischen Voraussezungen beruht. Der Grund der Temperamente liegt nicht im Körper und in seiner Beschaffenheit, sondern in der ursprünglichen Seelenanlage, welche sich als größere oder geringere Energie der Receptivität und Spontaneität äußert; wohl aber entspricht die körperliche Organisation der individuellen Beschaffenheit der Seele.

Freiheit des Willens. Es wurde schon früher entwikelt (I. Th. S. 110), wie die Stoiker die Freiheit des menschlichen Willens mit der Nothwendigkeit der göttlichen Vorherbestimmung zu vermitteln und in dem Vernunftgesez, das der Seele inwohnt, die Versöhnung und Einheit dieser Gegensäze zu zeigen suchten. Seneca erkennt einerseits die Unabänderlichkeit der gött-

lichen Vorherbestimmung an, andrerseits aber hebt er noch nachdrüklicher als die Stoiker die individuelle Selbstständigkeit, die Freiheit und sittliche Zurechnungsfähigkeit der Seele hervor (Ep. 80, 4. 116, 4 und 7. de benef. III, 18. 20. Ep. 16. 4 sq.). Der freie Wille ist ihm die practische, nach außen gerichtete Seite der Vernunft und geht unmittelbar aus dem Erkennen hervor. Die Entstehung des Handelns beschreibt er also (Ep. 113, 14): „Der Mensch kommt zum Handeln, indem die Dinge der Außenwelt ihre Bilder der Seele durch die Sinne mittheilen; dieses erhaltene Bild regt die Bewegung des Begehrens an (impetum); aber erst die Zustimmung (assensio) des Willens kräftigt das Begehren und führt zum Handeln." Gegenüber den Entschuldigungen, welche die Sinnlichkeit, sittliche Schlaffheit und Trägheit vorbringt, weist er darauf hin, daß es uns nicht an dem Können, sondern an dem guten Willen, an der sittlichen Energie fehlt: „Warum können wir unsere Fehler nicht unterdrüken? Wir vermögen es nicht, weil wir uns nicht zutrauen, es zu können. Aber in der That verhält es sich anders. Weil wir unsere Fehler lieben, vertheidigen wir sie und wollen sie lieber entschuldigen, als ablegen. Genug Kräfte hat die Natur dem Menschen gegeben, wenn wir sie nur gebrauchen und ganz für uns, und nicht gegen uns anwenden wollen (Ep. 116, 8)." „Alles was dich gut machen kann, ist in dir selbst. Was ist dir nöthig, um gut zu sein? Das Wollen (Ep. 80, 4)." Gegenüber dem allzugroßen und hochmüthigen Selbstvertrauen jedoch erinnert er wieder an die Schwäche der menschlichen Natur, welche sich der Fehler nie ganz erwehren und den Göttern nur bis zu einem gewissen Grade ähnlich zu werden vermöge (Ep. 11, 1. de vit. beat. c. 16—19; Ep. 57, 4; de benef. I, 1, 9); er klagt über die allgemeine menschliche Verdorbenheit, der sich Keiner entziehen könne und die zu verschiedenen Zeiten nur ihre Formen wechsle (Ep. 94, 54—56). Der Wahnsinn und die sittliche Verkehrtheit erscheint ihm als ein die Menschheit beherrschendes Prinzip, dem jeder Einzelne unterworfen ist (Ep. 52, 1. 41, 9. de clem. I, 4. de benef.

II, 26) und die Erfahrung nöthigt ihn, in der menschlichen Seele einen angeborenen Hang zur Selbstsucht, Eigenliebe und Hartnäkigkeit anzuerkennen. [1]) Ursprünglich aber war die menschliche Natur unverdorben und gut und noch jezt werden wir frei von eigentlichen Fehlern geboren und in der Vernunft und in dem Gewissen lebt ein tiefer Drang nach allem Guten und Abscheu vor dem Bösen (Ep. 97, 12—14). [2]) Daher waren auch die Menschen im Urzustande, als sie frisch von Gott kamen (recentes a Diis), unschuldig und besser als jezt (Ep. 90, 44, de benef. VII, 10. n. qu. I, 17, 5. III, 30, 7.). Dadurch aber, daß sie nicht dem Gesezе der Vernunft, sondern den Begierden des Leibes folgten, ist das Böse in die Menschheit gekommen; seitdem nun ist in unserer Natur ein gewisser Hang zum Verkehrten, so daß wir alsbald nach unserer Geburt von unserer Umgebung durch schlechte Lehren und verkehrtes Beispiel leicht und schnell das Böse lernen und annehmen (Ep. 94, 53. n. qu. III, 30, 7; vgl. Cic. Tusc. III, c. 1). Der allgemeine Wahnsinn und die sittliche Verdorbenheit wirkt nun anstekend und vergiftend auf jeden Einzelnen und so unterliegt die ganze Menschheit dem Fluche des Irrthums und der Sündenschuld (de ira I, 14. II, 27. III, 26. Ep. 97. de benef. I, 9 und 10. n. qu. III, praef. 18). Von dieser geistigen Verkehrtheit soll die Philosophie den Menschen heilen, indem sie ihn zuerst zur Erkenntniß seines sittlichen Zustandes bringt (Ep. 53, 8. 6, 1. 28, 9), sodann innerlich umschafft (transfigurat Ep. 6, 1. 94, 48) und zur wahren geistigen Freiheit erhebt (Ep. 51, 9. 54, 6. 88, 1). Aus den angeführten Lehren leuchtet der auf dem Standpuncte

[1]) De benef. II, 26: facit ingratos aut nimius sui suspectus et insitum mortalitati vitium se suaque mirandi, aut aviditas, aut invidia; de clem. I, 24: natura contumax est humanus animus et in contrarium atque arduum nitens sequiturque facilius, quam ducitur.

[2]) Ep. 94, 54: erras, si existimas nobiscum vitia nasci; supervenerunt, ingesta sunt. Nulli nos vitio natura conciliat; nos illa integros ac liberos genuit.

des Heidenthums unvermeidliche Widerspruch hervor, daß einerseits dem menschlichen Willen die Kraft zugeschrieben wird, sich aus dem sittlichen Verfalle zu erheben und das Gute zu thun, andererseits aber doch anerkannt werden muß, daß in Wirklichkeit kein Mensch wahrhaft gut und weise und Jeder von Geburt an der Sünde verfallen sei. Gerade in dem lezteren Puncte liegen aber auch die Berührungspuncte mit dem Christenthume. Seneca erkennt tiefer, als irgend ein Philosoph des Alterthums, den auf der Menschheit liegenden Fluch der Sünde und die weite Kluft zwischen den Forderungen des Vernunftgesezes und deren wirkliche Erfüllung, zwischen dem ursprünglichen Zustand der Unschuld und dem nachfolgenden Verderben; und eindringlicher, als ein Sittenlehrer vor ihm, lehrt er die Nothwendigkeit einer Heilung durch Erkenntniß seines sittlichen Zustandes und innere Umwandlung. Aber auch er beweist seinerseits die Rathlosigkeit des Heidenthums, indem er als Heilmittel des Uebels nichts anders zu empfehlen weiß, als die Philosophie, d. h. die Verweisung auf die menschliche Einsicht und Kraft, die doch von ihm selbst als unzulänglich anerkannt worden ist.

Unsterblichkeit der Seele. Für den Glauben an eine sittliche Weltordnung bildet die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit der Seele den nothwendigen Schlußstein, ohne welchen dieses irdische Dasein mit seinen Leiden und Kämpfen sinn- und zweklos erscheinen würde. Sie ist daher ein unabweisbares Postulat einer teleologischen Weltansicht und sobald die Vernunftentwiklung und das religiös-sittliche Leben eine gewisse Stufe erreicht hat, so tritt bei Völkern und Individuen mit dem Glauben an eine Gottheit und an eine sittliche Weltordnung zugleich auch der an ein jenseitiges Leben hervor. Mit Cicero bezeichnet daher auch Seneca den übereinstimmenden Glauben der Völker an ein jenseitiges Leben oder das historische Zeugniß als einen wichtigen Beweisgrund für die Wahrheit dieser Lehre. [1])

[1]) Ep. 117, 6: quum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos aut colentium; vgl. die Auseinandersezung in Cic. Tusc. I, c. 12—15.

Die älteren Stoiker zeigten im Allgemeinen wenig Interesse für diese Frage, theils weil ihr Pantheismus eine persönliche Fortdauer der Seele ausschloß, theils auch aus dem Grunde, weil nach ihrer Lehre die Tugend und das Laster schon hier ihren vollen Lohn im Bewußtsein finden. Der Weise ist ihnen schon in diesem Leben nach seiner intellectuellen und sittlichen Seite vollendet, hat die vollkommene Vernunft, besizt das höchste Gut und Glük in sich selbst und ist daher sich selbst vollkommen genügend, ein irdischer Gott, ohne weiteres Bedürfen, Hoffen und Verlangen. Jedenfalls sahen sie den engen Zusammenhang des Glaubens an die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode mit der Sittenlehre noch nicht ein und diese Frage blieb daher in ihrem Systeme eine offene als eine solche, welche keinen Beweggrund zur Tugend biete und keinen Einfluß auf das sittliche Verhalten ausübe. Wenn nun doch einige Stoiker eine theilweise Unsterblichkeit behaupteten, so war dieß mehr ein Zugeständniß an die Stimme des Herzens und an den allgemeinen Glauben und stand in keinem inneren Zusammenhang mit ihrer Metaphysik und Sittenlehre. Ganz anders erscheint diese Lehre bei Seneca und wenn Brucker und Aubertin (p. 272) behaupten, derselbe stehe auch in dieser Frage noch ganz auf stoischem Standpuncte, so ist dieß entschieden nicht richtig. Vor Allem unterscheidet er sich dadurch von den älteren Stoikern, daß die Frage nach einem künftigen Leben von ihm mit dem größten Interesse behandelt und überall der Gedanke festgehalten wird, es könne mit diesem kurzen und trüben irdischen Dasein noch nicht Alles zu Ende gehen, es müsse vielmehr noch ein besseres und vollkommeneres, ein verklärtes Leben folgen; überhaupt wird sehr deutlich und bestimmt der Unterschied zwischen dem Diesseits und Jenseits hervorgehoben (vgl. insbesondere Ep. 102, 22 ff.). Aber auch vor den jüngeren Stoikern, insbesondere vor Epictet und Marc. Aurel, zeichnet er sich hierin sehr vor-

theilhaft aus, da beide über die Unsterblichkeit sich ganz unbestimmt und zweifelhaft aussprechen. [1]) Wie er mit Plato von der Idee eines persönlichen Gottes, als der Grundlage einer sittlichen Weltordnung ausgeht, so stellt er ebenso die persönliche Unsterblichkeit als das Ziel alles sittlichen Strebens dar und folgt ihm auch in den Betrachtungen über die Bedeutung des Lebens und des Todes; und hierin nähert er sich mit Plato ahnungsvoll der Lehre der Offenbarung. Es ist eine seine ganze Weltanschauung beherrschende Ansicht, daß dieses Leben nur ein Durchgangspunct, eine Wanderschaft in der Fremde und die Seele im Körper nur als Gast oder wie in einem finstern Gefängniß, der Tod darum kein Uebel, sondern eine wünschenswerthe Erlösung von den Leiden und der Hafen der Ruhe sei, in welchen die Seele nach den Stürmen dieses Lebens einlaufe. [2]) Nach einer freilich mehr vereinzelten Aeußerung erscheint der Tod auch als ein göttliches Gericht und eine Strafe, die früher oder später über den Menschen ergeht. [3]) Häufig aber kehren die Aeußerungen wieder, daß man jeden Tag sterben, jeden Tag sich vorbereiten, als ob er der lezte wäre, daß man im ganzen Leben das Sterben lernen, dasselbe überhaupt eine stete Vorbereitung auf den Tod sein müsse. [4]) Läßt sich nun in diesen Aeußerungen weniger der Jünger des Stoicismus, dem dieses Leben als der Inbegriff und Abschluß aller persönlichen Tugend und Glükseligkeit gilt, als vielmehr der Schüler des Socrates und Plato erkennen, so tritt dieß noch deutlicher hervor, wenn

---

[1]) Epict. diss. III, 13, 14. III, 24, 93. M. Aur. IV, 21. 14. V, 13.

[2]) Ad Polyb. 28, 3: in hoc tam procelloso et in omnes tempestates exposito mari navigantibus nullus portus nisi mortis est.

[3]) N. qu. II, 59, 6: in omnes constitutum est capitale supplicium (mors) et quidem constitutione justissima.

[4]) De brv. vit. 7, 3: vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse mirabere, tota vita discendum est mori. Ep. 24, 20: quotidie morimur. Ep. 120, 17. 18. de tranq. an. 11, 4. Ep. 61, 2. ad Marc. 23, 4. Ep. 26, 8—10. 30, 18. 69, 6. 101, 7—9. 114, 27. 70, 18.

er auffordert, daß man jeden Tag sich selbst prüfen und mit sich zu Gericht gehen, daß man seine Gedanken stets auf das jenseitige Leben gerichtet haben und sich bei Allem erinnern solle, wir seien nur Fremdlinge auf Erden und unsere wahre Heimath sei der Himmel. Sodann unterscheidet sich Seneca von den älteren und jüngeren Stoikern auch dadurch, daß er den engen Zusammenhang des Glaubens an eine persönliche Unsterblichkeit mit dem sittlichen Verhalten wohl erkannte und eben hieraus die wirksamsten Beweggründe zur Geduld und völligen Hingebung in den Willen Gottes, die kräftigsten Trostgründe in Leiden und Widerwärtigkeiten (vgl. die Trostschrift an die Marcia c. 19 und 20), die sichersten Heil- und Stärkungsmittel gegen die Todesfurcht, die eindringlichsten Ermahnungen zur Entsagung und Selbstbeherrschung, um den Geist aus den Banden der Sinnlichkeit zu befreien, zur Geringschäzung der irdischen Güter und Genüsse und zum Streben nach dem Ewigen und Himmlischen geschöpft hat (siehe unten den Inhalt des 102. Briefes). So eröffnet ihm dieser Glaube das Verständniß der Dunkelheiten dieses Lebens und wird zur sühnenden und tröstenden Hoffnung, welche dieses düstere Erdenleben verklärt. Seit Plato hat kein Philosoph der heidnischen Welt eine solche Zuversicht auf das Jenseits ausgesprochen, wie Seneca; keiner ist auch in der sittlichen Benüzung dieses Glaubens dem Christenthum so nahe gekommen, wie er. Es ist daher ungerecht, wie aus der folgenden Entwiklung ersichtlich sein wird, was Meiners (vermischte philosophische Schriften II, p. 280) gerade über diese Lehre Seneca's bemerkt: „Keiner ist hierin unbeständiger und inconsequenter, als der größte Ruhmredner unter den Stoikern, Seneca. Nicht nur in verschiedenen Schriften, nein in ein und derselben Abhandlung, in einem und demselben Briefe trägt er verschiedene und unter sich widersprechende Ansichten vor." Aehnlich behauptet auch Aubertin (p. 279), daß Seneca zwischen der Annahme einer persönlichen Fortdauer oder einer Auflösung der Seele nach dem Tode rathlos und unentschieden hin- und hergeschwankt habe. Man beruft sich hiebei auf viele Stellen, in

welchen er sich hypothetisch über die Unsterblichkeit ausspricht, oder mit der Annahme derselben zugleich auch die Möglichkeit des Gegentheils anführt. Allein der Zusammenhang dieser Stellen beweist auf's klarste, daß er keinen Zweifel aussprechen, sondern mit einem argumentum ad hominem in der Form einer Disjunction die Trauer oder Furcht wegen des Todes auf jeden Fall als unbegründet und thöricht darstellen will, gerade in derselben Weise, wie sich Plato (Apol. Socr. t. I, p. 93. bip.) und Cicero in den Tusculanen (I, 5 seq.) derselben Form der Beweisführung für denselben Zwek bedienen, ohne wirklich einen Zweifel aussprechen zu wollen. So sagt er in der Trostschrift an Polybius c. 27 und 28: „Warum den Todten beklagen? Einer von beiden Fällen muß stattfinden. Entweder haben die Todten noch Empfindung ihrer selbst, oder sie haben keine. Ist das lezte der Fall, so können sie nicht unglüklich sein: sie sind wieder in derselben Lage, wie bevor sie geboren wurden, sie sind frei von allem Uebel, wünschen, hoffen und leiden Nichts mehr. Oder sie haben noch Empfindung; dann ist der Geist deines Bruders wie aus einem langen Gefängniß entlassen, endlich frei und selbstständig geworden und freut sich jezt im Himmel einer höhern Erkenntniß und der Anschauung des Göttlichen. Einen Seligen zu beweinen, wäre Neid; einen, der gar nicht mehr ist, Thorheit." Aus dieser hypothetischen Form erhebt sich aber die Trostrede alsbald zur begeisterten und freudigen Gewißheit eines jenseitigen Lebens: „Aber es kümmert dich vielleicht, daß dein verstorbener Bruder so viele (irdische) Güter verloren? Aber alle jene Güter, welche uns mit trügerischem Reize anziehen, Geld, Ehre, Macht sind eitel und unsicher, und mehr eine Last als ein Gewinn. Wenn man solchen, die tiefer in die Wahrheit bliken, Glauben schenken will, so ist das ganze Leben eine Strafe; hinausgeworfen auf dieses stürmische Meer des Lebens werden wir von seinen Wogen abwechselnd bald in die Höhe, bald in die Tiefe geworfen und haben nie einen sichern Stand. Keinen Hafen gibt es da für die Schiffenden, außer den des Todes; beneide also deinen Bruder nicht; er hat nun Ruhe gefunden. Er ist endlich frei, sicher und ewig. Jezt genießt er des offenen und freien Himmels; aus dem niedrigen Thale der Sterblichkeit hat er sich nach jenem Orte empor geschwungen, der die ihrer Bande entledigten Seelen in seinem seligen Schooße aufnimmt. Frei schweifet sein Geist dort jezt umher und erkennt mit der höchsten Lust alle Güter der Welt." Dieselbe hypothetisch-disjunctive Beweisführung, daß der Gestorbene jedenfalls nicht zu beklagen sei, kehrt in der Trostschrift an Polybius noch zweimal wieder (c. 23, 4 und 24, 1). Aehnliche Trostgründe werden häufig gegen die Furcht vor dem Tode angeführt: „Mag man auch darüber in Zweifel sein, ob der Tod das Ende ist oder ein Uebergang (Ep. 65, 24), ob er uns vernichtet oder befreit (Ep. 24, 18), er ist in jedem Falle diesem leiblichen Leben vorzuziehen, den Befreiten bleibt nur das Bessere, sie sind entbürdet; vernichtet er, so bleibt uns Nichts; Gutes und Schlimmes sind hinweggenommen;" „entweder entläßt uns der Tod zu einem bessern Leben und wir werden dann eines ruhigen und seligen Aufenthaltes bei den Göttern uns erfreuen, oder er wird wenigstens ohne alles Uebel für uns sein, wenn unsere Seele sich auflöst und in das All zurükkehrt (Ep. 71, 15. 76, 25)." [1])

[1]) Darnach sind auch die andern Stellen zu beurtheilen, welche gegen Seneca's Glauben an eine persönliche Fortdauer angeführt werden: Ep. 54, 4: mors est non esse, (nach Ruhkopf: mors est non esse, id quod ante fuit) und ad Marc. 19, 4: mors nec bonum nec malum est; id enim potest aut bonum aut malum esse, quod aliquid est; quod verum ipsum nihil est et omnia in nihilum redigit, nulli nos fortunae tradit; mala enim bonaque circa aliquam versantur materiam; non potest id fortuna tenere, quod natura dimisit, nec potest esse miser, qui nullus est. Daß er hier nicht das Aufhören der Seele behaupten will, zeigt der Zusammenhang auf's klarste; denn in demselben Trostschreiben wird bald darauf c. 25 und 26 die stärkste Zuversicht auf die Fortdauer ausgesprochen; also kann jenes Aufhören entweder hypothetisch gemeint sein, wie ad Polyb. 27 und 28 und in den anderen angeführten Stellen, oder er will sagen, mit der Auflösung des Leibes und dem Aufhören des irdischen Lebens hat die Existenzform des Menschen aufgehört, welche allein

Aber bei dieser hypothetischen Disjunction, welche noch die Möglichkeit des Gegentheils zuläßt, bleibt er durchaus nicht stehen, sondern er sucht den Glauben an die persönliche Fortdauer der Seele in sich selbst und in seinen Freunden zur festen Ueberzeugung zu erheben und wendet zu diesem Zweke die von Plato und Cicero [1]) gebrauchten Beweise an, die ihm wenn auch nicht vollkommene Befriedigung für den Verstand, doch für das Gemüth hinlängliche Beruhigung gegen die Todesfurcht zu gewähren scheinen. Außer dem schon oben erwähnten historischen Beweise benüzt er den ontologischen, um aus der Natur des Seins überhaupt und der Seele insbesondere zu zeigen, daß diese nicht zu Grunde gehen könne. So führt er Ep. 36, 10 den Gedanken aus: „Nichts, was existirt, geht zu Grunde. Das Aufhören ist nur eine Veränderung, keine Vernichtung. Der Tod also, den wir fürchten, dessen wir uns weigern, unterbricht nur das Leben, er raubt es uns nicht. Kommen wird wieder ein Tag, der uns an Licht zurükführt, dessen sich viele weigern würden, hätten sie nicht das Vergangene vergessen." Derselbe Grund, daß ein Seiendes unmöglich ganz aufhören, sondern nur sich verändern könne, wird entwikelt Ep. 71, 13 und Ep. 108, 20, wo er den Pythagoräer Sotion von der Seelenwanderung sprechen läßt. Zur Vervollständigung dieses Beweises dient noch die Betrachtung: die Seele fällt nicht blos, wie alles Seiende überhaupt, der Vernichtung nicht anheim, sondern als einfaches, geistiges, von dem Leibe wesentlich verschiedenes und mit Vernunft begabtes Wesen kann sie sich nicht auflösen, wie der Leib, sondern lebt nach dem Tode desselben

leidensfähig und der Gewalt des Schiksals unterworfen war; eine Erklärung, welche durch Ep. 36, 10 unterstüzt wird, wo der Saz ausgesprochen wird, daß alles Aufhören nur eine Veränderung der Existenzform, aber keine eigentliche Vernichtung sein könne.

[1]) Plato im Phädon, Phädrus und in der Republik (X, D. fl.). Cicero in Tusc. I, c. 12—27. de leg. I, 22, 23. de sen. 21 sq.; de am. 3; 4.

„ganz und unversehrt" totus et integer (ad Marc. 25, 1), mit vollem Bewußtsein und freiem Willen, als Persönlichkeit fort. Er bekämpft daher (Ep. 57, 7—9) die crasse Ansicht einiger Stoiker, daß die Seele, wie ein materieller Stoff, unter dem Druk einer großen Last sich auflösen müsse und darum nicht frei aus dem Körper ausgehen könne. Das Wahre sei vielmehr, daß der Geist wegen seiner Feinheit nicht festgehalten oder in einem Körper erdrükt werden könne; durch Alles, was ihn bedrüke, breche er hindurch und man dürfe überzeugt sein, daß, wenn es eine Unsterblichkeit gebe, diese keine Ausnahme erleide und die Seele aus demselben Grunde auf keine Weise sterben werde, aus welchem sie im Momente des Todes nicht untergehe; denn dem Ewigen könne Nichts schaden. Dasselbe sagt die schöne (Seite 43 angeführte) Stelle ad Helv. 8 und 9, in welcher der Geist ausdrüklich heilig, ewig und göttlich genannt wird, dem keine irdische Gewalt etwas anhaben könne. Seine größte Kraft gewinnt aber der ontologische Beweis durch die Erwägung, daß die Seele nicht von der Erde, sondern aus dem Himmel stammt und gleichen Wesens mit Gott und darum auch der Auflösung und Vernichtung unzugänglich und gleich ewig mit der Gottheit ist; man sehe hierüber die oben (Seite 42 und 50) angeführten Stellen Ep. 102, 21. 120, 14, über die Gottverwandtschaft der menschlichen Seele. Auch den Gedanken der teleologischen Beweisführung, daß die Seele hier in diesem kurzen Erdenleben noch nicht ihr wahres Ziel und ihre Vollendung erreiche und darum eines höheren und vollkommeneren Lebens im Jenseits theilhaftig werden müsse, hat Seneca auf die mannigfaltigste Weise und mit hoher Zuversicht ausgeführt. Durch alle seine Aussprüche über die Bedeutung dieses irdischen Daseins zieht sich die Ansicht hindurch, daß der Körper nur eine zeitweilige, mangelhafte Hülle des Geistes, und dieses Leben nur ein Durchgangspunct, eine Wanderschaft, ein Kampf, verbunden mit stetem Dulden und Leiden, überhaupt ein niederer und unvollkommener Zustand sei und wir darum unsere Gedanken und Hoffnungen zum jenseitigen Leben emporrichten sollen,

in welchem das wahre Ziel und die Heimath, der Siegespreis, die Vollendung und ungetrübte Seligkeit der Seele in Aussicht stehen. Zu den erhabensten Aussprüchen in diesem Sinne gehört die Stelle Ep. 102, 22 fl. „Wenn jener Tag kommen wird, der diese Mischung von Göttlichem und Menschlichem scheidet, so werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden, zurüklassen; ich selbst werde mich den Göttern zurükgeben. Auch jezt bin ich nicht ohne sie, aber ich werde in dem schweren und irdischen Körper festgehalten. Dieser Aufenthalt eines sterblichen Lebens ist nur ein Vorspiel jenes besseren und längeren Lebens. Wie neun Monate der mütterliche Schoos uns festhält und vorbereitet, nicht für sich, sondern für den Raum, in welchen wir gleichsam entlassen werden, sobald wir fähig sind, Athem zu schöpfen und im Freien auszudauern; also reifen wir während des Zeitraums, der sich von der Kindheit bis zum Alter erstrekt, für eine andere Geburt heran. Ein anderer Ursprung erwartet uns, ein anderes Leben. Noch können wir den Himmel nicht anders, als aus der Ferne ertragen. Darum schaue unverzagt auf jene entscheidende Stunde; sie ist nicht für die Seele die lezte, sondern nur für den Körper. Alle die Dinge, welche um dich her liegen, betrachte als die Habe eines Gasthauses: du mußt vorübergehen." Der Tod vernichtet daher nicht die Seele, sondern vollendet nur, worauf die Philosophie das ganze Streben des Menschen richten heißt, die Befreiung und Erlösung der Seele aus der Knechtschaft des Leibes (ad Marc. 23, 2).

Nun wird aber im Anfang desselben Briefes, aus welchem diese schöne Stelle entnommen ist, die Unsterblichkeit von Seneca ein schöner Traum genannt, dem er sich gerne hingegeben habe, aus dem er aber wieder aufgewacht sei. Er schreibt nämlich an Lucilius (Ep. 102, 1 seq): „Dein Brief hat mich von dem Nachdenken über einen zeitgemäßen Gegenstand abgelenkt. Ich war im Begriffe, die Frage über die Unsterblichkeit der Seelen zu untersuchen oder vielmehr sie zu glauben; gerne nämlich schenkte ich den Ansichten großer Männer Glauben, welche eine

so erwünschte Sache mehr versprechen, als mit Gründen beweisen. Ich gab mich so großer Hoffnung hin und schon ergriff ich in Gedanken Besiz von der Ewigkeit, als ich plözlich durch den Brief, welchen ich von dir erhielt, aufgewekt wurde und den so schönen Traum verlor." Es soll nun diese Aeußerung, wie Aubertin meint, ein Beweis dafür sein, daß Seneca zwischen dem Glauben an ein Fortleben der Seele nach dem Tode und dem Gegentheil unentschieden geschwankt habe. Allein die angeführte Stelle ist offenbar nur eine Vorbereitung und Einführung des Thema's von dem Werthe des Ruhms und von der Unsterblichkeit, welche sodann (von Nr. 22 an) mit der größten Zuversichtlichkeit behauptet wird; es ist das gewöhnliche rhetorische Verfahren, welches in dem Eingang den zu begründenden Saz zuerst als zweifelhaft hinstellt, um ihn dann in der Abhandlung selbst desto nachdrüklicher zu behaupten. Indessen hat die angeführte sceptische Aeußerung bei Seneca noch einen tieferen Grund. Er weiß nämlich wohl zu unterscheiden zwischen einer wissenschaftlichen Begründung der Lehre von der Unsterblichkeit und dem persönlichen moralischen Glauben als einem Bedürfniß des Herzens. Vermöge seiner sceptischen Richtung in der Metaphysik überhaupt hält er einen streng wissenschaftlichen Beweis derselben für nicht möglich und bezeichnet solchen als einen schönen Traum, dem man sich eine Zeit lang gerne hingebe. [1]) Wenn jedoch jene platonischen Beweise, welche er im Auge hat, auch den Verstand nicht vollkommen befriedigen, so scheinen sie ihm doch für das trost- und hoffnungsbedürftige Herz genügend und er gebraucht sie daher selbst öfters zur Tröstung und Aufrichtung Anderer. Etwas Anders ist es also, eine übersinnliche Wahrheit zu läugnen oder doch zu bezweifeln, etwas Anderes, sie persönlich zu glauben, ohne jedoch den Anspruch zu machen, sie mit Gründen beweisen zu wollen, welche dem Verstand vollkommen genügen sollen und

[1]) Aehnliche sceptische Erklärungen über die platonischen Beweise bei Cic. Tusc. I, 11, 24; 32, 78.

zulezt doch nur dem schon Gläubigen überzeugend erscheinen. Seneca nun besaß für seine Person den festen moralischen Glauben an eine persönliche Fortdauer der Seelen, wie eine Menge seiner Aeußerungen beweisen. „Du bist im Irrthum, ruft er dem den Bruder betrauernden Polybius zu (c. 28), nicht untergegangen ist deinem Bruder das Licht; ein weit zuverlässigeres ist sein Antheil geworden. Dorthin geht unser aller gemeinsamer Weg. Warum weinen über den Gestorbenen? Er hat uns nicht verlassen, er ist nur vorangegangen." Dasselbe schreibt er der tiefbetrübten Marcia (c. 19, 1) und weist sie auf den Genuß hin, welchen sie auch jezt von dem Umgange mit dem gestorbenen Sohne habe, wenn sie nur erkenne, was an ihm das Köstlichste gewesen sei. Nur das Bild ihres Sohnes sei dahin und zwar das nicht getreue Abbild; er selbst sei ja ewig und jezt in einem besseren Zustande, entladen von fremder Bürde und ganz sich selbst angehörend. „Du brauchst demnach nicht so oft zu dem Grabe deines Sohnes zu gehen; nur der schlechteste und ihm selbst lästigste Theil, sein Gebein und seine Asche liegen dort, die ebensowenig wirkliche Theile desselben sind, als die Kleider, welche man auszieht (c. 25)." „Sein Geist aber hat sich in die wahre Heimath aufgeschwungen. Und besser ist es frühzeitig zu sterben; denn wenn der Tod überhaupt wünschenswerther ist, als das Leben, und Losreißung vom Irdischen und von den Banden des Leibes das Ziel des Weisen, so gelangt die Seele desto leichter zu dem Ueberirdischen, je früher sie aus dem Verkehr mit dieser Welt sich losmacht. Sie wird befreit, bevor sie tiefer in das Irdische hineingezogen und damit umstrikt wurde; leichter fliegt sie zu ihrem Ursprung zurük und legt eher allen irdischen Schmuz und Ansaz ab. Großen Geistern ist daher längerer Aufenthalt im Körper niemals angenehm; sie verlangen sehnlichst aus ihm herauszukommen, sie tragen ungern diese Beengung, da sie gewöhnt waren, in dem ganzen Himmelsraum sich frei zu bewegen und von der Höhe herab auf das Irdische herabzusehen. Darum ruft Plato aus: die Seele des Weisen sei ganz nur auf den Tod gerichtet: das sei

ihr steter Wunsch, ihr Gedanke, ihr sehnlichstes Verlangen (ad Marc. 25)." Der gleiche Gedanke bildet den Inhalt des an Lucilius gerichteten Trostschreibens (Ep. 63): süß und wohlthuend, sagt er dort, sei die Erinnerung an verstorbene Freunde, deren Bild ungeschwächt in unserer Seele lebe, und tröstlich der Glaube, daß die Gestorbenen von uns nicht auf ewig geschieden, sondern zu einem bessern Leben uns vorangegangen seien. Ja, er ist so fest überzeugt, daß auf dieses Leben ein besseres folgt, daß er in dem schon öfter erwähnten 102. Briefe, dessen Eingang scheinbar einen Zweifel über die Unsterblichkeit äußert, den Uebergang in das Jenseits mit demselben Ausdruk bezeichnet, mit welchem die Kirche den Todestag ihrer getreuen Kinder verherrlicht: „jener Tag, ruft er (Ep. 102, 26) aus, welchen Du als den lezten so sehr fürchtest, ist der Geburtstag zum ewigen Leben."

Kann nach solchen bestimmten Aeußerungen nicht wohl ein Zweifel mehr darüber sein, daß Seneca den Tod nicht als eine Vernichtung der Seele mit dem Leibe, sondern als einen Uebergang derselben zu einem anderen besseren Dasein betrachtet, so fragt es sich noch, wie er sich das künftige Leben seiner Beschaffenheit nach vorgestellt habe. Es ist durchaus einseitig, was Aubertin (p. 281) behauptet, er lasse die Aufnahme in den Himmel nur von der physischen Feinheit und Leichtigkeit der Seele abhängig sein, vielmehr versteht es sich von selbst, daß in einem System, in welchem Alles auf die Tugend gebaut wird, die Tugend das höchste und einzige Gut ist und allein reine und unwandelbare Freude gewährt, auch der Eingang in den Himmel von der sittlichen Reinheit abhängt und Alles, was dem Menschen im künftigen Leben an Glük zu Theil werden soll, nur durch seine sittliche Würdigkeit bedingt sein kann. Alles kommt bei der Seele darauf an, daß sie das Bewußtsein ihres Ursprungs vom Himmel und ihrer göttlichen Natur lebhaft in sich erwekt, ihrer Würde gemäß handelt, von Fehlern sich frei macht und zur Gottähnlichkeit durch die Tugend sich heranbildet: „Dahin (in den Himmel) gelangt die Seele, wenn

Fehler sie nicht niederdrüken. Wie die Haltung unseres Körpers eine aufrechte ist und derselbe gen Himmel schaut, so ist die Seele von Natur aus dazu gebildet, nach oben zu streben und gleichen Willen mit den Göttern zu haben (Ep. 92, 28. Ep. 31, 11. de benef. IV, 25)." So haben die großen Männer, die jezt den Himmel bewohnen, denselben nicht durch den äußern Glanz ihrer Thaten errungen, sondern durch ihre sittliche Größe, durch die Tugenden der Mäßigung, Selbstbeherrschung und Vaterlandsliebe (Ep. 86, 1). Da aber auch die Besten unseres Geschlechtes bei ihrem Scheiden aus dem Leben noch nicht ganz makellos sind, so gelangen sie nicht unmittelbar nach dem Tode zum Genuß der vollen Seligkeit. „Ungetheilt und nichts auf Erden zurüklassend" entschwebt der Sohn der Marcia von der Erde, aber erst „nachdem er ein wenig über uns geweilt und die anhängenden Gebrechen und den Rost des sterblichen Lebens abgelegt und sich vollkommen geläutert hat, erhebt er sich in die Höhe und wandelt unter den seligen Geistern (ad Marc. 25, 1)." Fleury glaubt, diese Ansicht von einem Reinigungsprocesse nach dem Tode sei dem christlichen Ideenkreise entlehnt; indeß lehrt schon Plato (im Phädon, Gorgias u. de leg. X. de rep. X, vgl. Cic. Tusc. I, 18, 42, Virg. Aen. VI, 742), daß ein Mittelort, der Acheron, die nicht ganz Reinen aufnehme, während die Reinen bei den Göttern der Seligkeit sich erfreuen, die Gottlosen aber in den Tartarus gestürzt werden. Es liegt dieser Lehre von einem Mittelzustande das natürliche, aus dem sittlichen Bewußtsein hervorgehende Gefühl zu Grunde, daß bei dem meistentheils noch unvollkommenen Zustande der Seele im Augenblike des Scheidens die unmittelbare Aufnahme in die Wohnungen vollkommener Reinheit und Heiligkeit bei Gott nicht möglich sei. Hat aber die Seele diesen Reinigungsprozeß, der sie noch in der Nähe der Erde hält, überstanden, so empfängt sie der „große Friede der Ewigkeit" magna et aeterna pax. [1])

[1]) Unbegreiflich ist es, wie Aubertin (p. 284) das magna et aeterna pax so zuversichtlich für den „Frieden des Nichtseins" (du néant) erklären

Sie ist nun vollkommen frei von allen Leiden und aller Unruhe dieses Erdenlebens: „Nicht von der Furcht vor der Armuth, nicht von der Sorge um Reichthum, nicht von dem Stachel der die Seele durch Lust angreifenden Sinnlichkeit wird sie mehr angefochten, nicht berührt von Neid über fremdes Glük, noch selbst über ihr eigenes angefeindet, nimmer wird das zartfühlende Ohr durch Schmähungen beleidigt, kein öffentliches, kein häusliches Unglük hat sie in Aussicht, nicht mehr schwebt sie in banger Erwartung der Zukunft, die immer zum Schlimmeren sich neigt. Endlich steht sie da, wo nichts mehr sie vertreibt, Nichts sie schrekt (ad Marc. 19, 6)." Zur Seligkeit des Himmels gehört aber auch der Genuß der höchsten Freuden und Güter; dazu rechnet Seneca ganz besonders die vollkommene Erkenntniß der Wahrheit und Anschauung des Göttlichen. Ist der hier so vielfach „umdunkelte, irregeführte, fort und fort mit dem schweren Fleisch kämpfende Geist dahin gekommen, von wo er entlassen ist, so schaut er in der ewigen Ruhe, die seiner wartet, nach dem Verworrenen und Massenhaften das Reine und Klare (c. 24)." Während der irdische Blik auf Weniges beschränkt ist, hat der Verklärte die vollkommenste Uebersicht über alle Gebiete der Natur, den tiefsten Blik in alle ihre Geheimnisse, überschaut die Reihe der Jahrhunderte, alle Ereignisse und ihre Verknüpfung (c. 26, 4). „Die Finsterniß wird zerstreut werden, das helle Licht von allen Seiten durchbrechen, das Göttliche, nach dessen Wesen er so lange vergeblich geforscht, ist seinen Bliken näher gekommen, frei und selbstständig wandelt er umher, genießt das Schauspiel der Natur und schaut mit klarem Blike von oben auf alles Menschliche herab (ad Polyb. c. 27. 28). „Stelle dir vor, schreibt Seneca an Lucilius (Ep. 102, 28), welcher Glanz das sein wird, wenn so viele Gestirne ihr Licht vereinigen. Kein Schatten wird die Heiterkeit trüben, gleichmäßig wird jede Seite

kann, während bald darauf der gleichbedeutende Zustand der „aeterna requies" (c. 24, 5) als Besiz und Genuß der höchsten Güter, der vollen Erkenntniß, der freudigen Wiedervereinigung mit den Seinigen u. s. w. beschrieben wird.

des Himmels glänzen, denn Tag und Nacht sind Abwechslungen des untersten Luftraumes. Dann wirst du sagen, du habest (bisher) in Finsterniß gelebt, wenn du das ganze Licht und selbst ganz erbliken wirst, das du jezt durch die so engen Wege der Augen nur dunkel siehest und es dennoch aus der Ferne bewunderst. Wie wird dir das göttliche Licht erscheinen, wann du es an seinem Orte sehen wirst!" [1]) Eine solche erhabene und großartige Anschauung der zukünftigen Welt muß schon jezt den kräftigsten Einfluß auf unser sittliches Leben haben und Seneca weiß auch, wie oben schon angedeutet wurde, sie wohl zu benüzen, um aus der Hoffnung an eine solche selige Zukunft die eindringlichsten sittlichsten Beweggründe für die Gegenwart abzuleiten. „Jener Gedanke, fährt er Ep. 102, 29 fort, läßt nichts Schmuziges, nichts Rohes, nichts Niedriges in der Seele zurükbleiben. Er sagt uns, daß die Götter Zeugen von Allem seien, er heißt uns ihr Wohlgefallen suchen, für sie auf die Zukunft uns bereiten und die Ewigkeit uns vorhalten. Wer diese im Geiste vor sich hat, den vermag nichts mehr auf dieser Erde zu beunruhigen." Jedoch all die geschilderte Seligkeit wäre unvollkommen, wenn der Mensch in der zukünftigen Welt sie nur für sich allein genösse; denn als ein animal sociale, communi bono genitum, wie ihn Seneca nennt (de clem. I, 3, 2. de benef. VII, 1, 7), als ein geselliges Wesen findet er nur in dem Wiedersehen der Seinigen und in der Gemeinschaft aller Seligen sein volles Glük. Auch für Seneca gibt es daher einen „coetus sacer," eine Gemeinschaft der Seligen (nach Plato rep. IX fin. Apolog. Socr. c. 32. Cic. Tusc. I, 41), in welcher die Geister der Catonen, Scipionen, die das Leben verachtet und durch die Wohlthat des Todes frei geworden sind, im hellsten Glanze leuchten (ad Marc. 25, 1). Er glaubt an eine Wiedervereinigung und ein

[1]) Vgl. 1 Corinth. 2, 9. I Cor. 13, 12. Fleury glaubt in Ep. 102, 28 ff. das christliche: „lux perpetua luceat iis" wieder zu erkennen, aber derselbe Gedanke findet sich auch in den platonischen Schilderungen im Phädon, Phädrus und Gorgias und bei Cic. Tusc. I, 20 seq.

seliges Zusammensein mit denen, die uns hier die Theuersten waren und deren Theilnahme für die, welche hier noch auf der Erde sind, auch dort nicht aufhört. „Dein Vater, redet er die trauernde Marcia an, zieht dort, obgleich Alles mit Allem verwandt ist, seinen Enkel an sich, der sich des neuen Lichtes freut, und lehrt ihn die Bahnen der benachbarten Gestirne nicht nach Vermuthungen, sondern mit wahrer Kunde von Allem und führt ihn gerne in die Geheimnisse der Natur ein. Wie ein Wegweiser in unbekannten Städten dem Fremdling willkommen ist, so dem, der nach den Ursachen der himmlischen Dinge fragt, ein vertrauter Erklärer. Hinab in die Tiefen der Erdenwelt sendet man gerne den Blik, denn es gewährt Vergnügen, von der Höhe aus auf den zurükgelegten Weg hinzuschauen. Kein Hinderniß stellt sich ihnen in der Ewigkeit entgegen, überallhin haben sie geebnete, für die leichteste Bewegung zugängliche, ineinander laufende Pfade, die sie von Sternen zu Sternen führen. Und stelle dir dabei vor, daß diese seligen Geister nicht in der uns bekannten, sondern in einer weit erhabeneren und herrlicheren Gestalt von ihrer himmlischen Burg herab zu uns reden und uns auffordern, alles Irdische in dem helleren Lichte, in welchem sie sich befinden, zu betrachten (ad Marc. c. 25, 2 bis c. 26, 2)."

Dieses ganze Bild der zukünftigen Welt hat mit dem ächten Stoicismus nur insofern etwas Gemeinsames, als auch Chrysipp die Seelen der Weisen nach dem Tode in der Luftregion unter dem Monde bis zur Weltverbrennung schweben läßt; in den Hauptzügen aber folgt es platonischen Vorbildern. Im ganzen Alterthum aber hat die Hoffnung auf ein jenseitiges seliges Leben keinen Ausdruk gefunden, der reiner und würdiger, keinen, welcher der christlichen Lehre im Ausdruk und in einzelnen Zügen mehr verwandt wäre, als die Darstellung Seneca's. Es beweist dieselbe, daß die christliche Offenbarung mit ihrer Lehre vom Jenseits nichts dem menschlichen Herzen Fremdes und Aeußerliches gebracht, sondern die sehnsüchtigsten und tiefsten Gefühle, Ahnungen und Hoffnungen desselben befriedigt hat,

nachdem sich dieselben immer lauter und bestimmter, je näher die Zeit des Heils kam, in der Philosophie und insbesondere auch in den Mysterien ausgesprochen hatten. Wenn nun aber Brucker und Fleury glauben, Seneca habe die angeführten Züge vom jenseitigen Leben aus christlichen Quellen geschöpft, so spricht außer den allgemeinen Gründen auch die Thatsache dagegen, daß in jener Schilderung neben den zahlreichen christlichen Anklängen wieder wesentliche Verschiedenheiten hervortreten, welche einen noch durchaus heidnischen Standpunkt beurkunden. So weiß auch Seneca von einem am Ende bevorstehenden Tage des Gerichtes; aber wenn Fleury darin die christliche Lehre vom allgemeinen Weltgerichte erkennen will, so wird diese Annahme durch den Umstand widerlegt, daß Seneca diesen richterlichen Act nicht in einen über die Menschen ergehenden Urtheilsspruch Gottes, sondern in das Innere des Menschen selbst sezt. „Ich beobachte mich, sagt er Ep. 26, 4, und spreche zu mir selbst, als ob jezt die Prüfung bevorstände und jener Tag gekommen wäre, welcher Rechenschaft geben soll von allen meinen Jahren: Nichts ist es doch, was ich bis jezt an Wort und That geleistet; nichtssagende und trügerische Unterpfänder des Muthes sind dieß und in manchen gekünstelten Flitter gehüllt; wie weit ich es gebracht habe, muß erst der Tod mir bezeugen. Ohne Zagen bereite ich mich also auf jenen Tag vor, an welchem ich, entkleidet alles Blendwerks und aller Schminke, über mich selbst entscheiden soll, ob nur meine Rede oder auch meine Gesinnung stark ist; ob es Heuchelei und Schauspiel war, wenn ich dem Schikſal mit Worten voll trozigen Stolzes entgegentrat. Berufe dich nicht auf das Urtheil der Menschen, nicht auf deine im ganzen Leben betriebenen Studien; der Tod wird über dich das Urtheil sprechen. Was du geleistet, wird offenbar werden, wenn du in den lezten Zügen liegst. Es sei, ich lasse sie gelten, diese Bestimmung: ich scheue das Gericht nicht. So spreche ich zu mir selbst.“ Fleury will aus einem Fragment bei Lact. inst. I, 5, in welchem es heißt, „erkennst du nicht die Macht und Majestät deines Richters, des Lenkers des Himmels und der

Erde?“ (siehe I. Th. S. 100, Anm. 1) beweisen, daß Seneca von einem göttlichen Gerichte spreche; allein diese Stelle und eine andere de benef. III, 6, wo von Verbrechen die Rede ist, die man dem Gericht der Götter anheimstellen müsse, sind offenbar zu allgemein und unbestimmt gehalten, als daß man sie auf ein allgemeines göttliches Gericht am Ende der Welt beziehen könnte. Das Christenthum lehrt ferner eine Bestrafung der Gottlosen in jener Welt; ob Seneca auch an eine solche geglaubt, ist wenigstens zweifelhaft. Da Plato eine solche Bestrafung im Tartarus annimmt, so ließe sich vermuthen, daß ihm Seneca auch hierin, wie in Anderem, folge; dagegen aber scheint seine Aeußerung ad Marc. 19, 3 zu sprechen: „Kein Uebel berührt mehr die Todten, alle Schrekgestalten einer Unterwelt sind Fabelwerk, ein Spiel der dichterischen Phantasie, die uns mit eiteln Schrekbildern in Furcht sezt. Der Tod ist die Lösung und das Ende aller Schmerzen und über ihn gehen unsere Uebel nicht hinaus (vgl. auch Ep. 82, 16. 24, 18).“ [1]) Gerade die Lehre von den lezten Dingen zeigt am deutlichsten die wesentliche Verschiedenheit der Weltanschauung Seneca's und der heidnischen überhaupt von der christlichen. Keiner der alten Philosophen hat sich bis zur Erkenntniß eines wahren Abschlusses der sittlichen Weltordnung und eines ewigen Reiches des Guten erhoben, in welchem die Vollendeten mit Gott in ununterbrochener Seligkeit herrschen. So hat Plato's große Weltordnung keinen Abschluß und bewegt sich im Kreislaufe; denn nach 10,000 Jahren läßt er die Welt wieder erneuert werden und auch die geläuterten, zur Anschauung der Ideen zurükgeführten Seelen können immer wieder durch eine in den ätherischen Räumen begangene Schuld in die sinnliche Welt herabsinken und müssen dann, in Körper eingehend, den Reinigungsproceß von Neuem durchmachen. Ebenso bewegt sich die stoische Welt in einem ewigen Wechsel des Untergangs

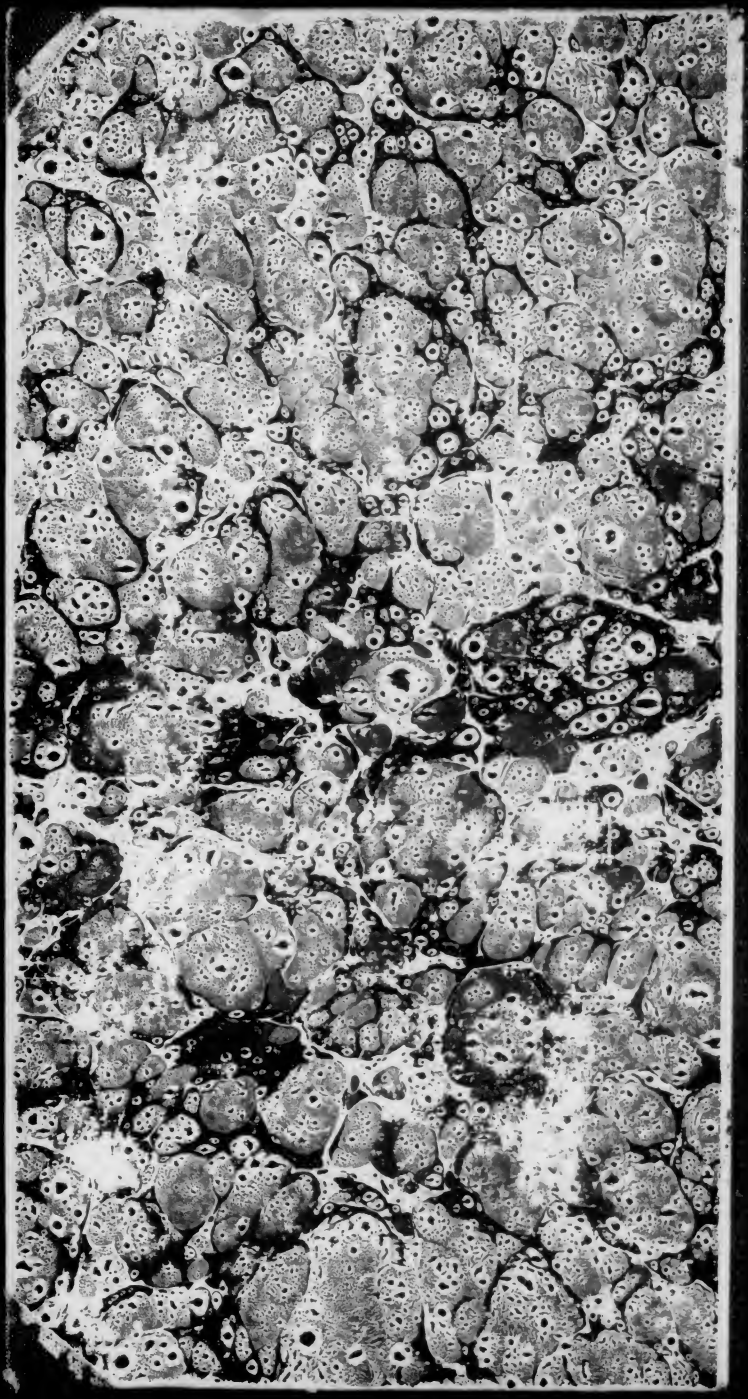
[1]) Auch Cicero spricht sich in diesem Sinne aus Tusc. I, 21. de senect. 21 seq. Hortens. ap. August. de trin. 14, 19; vgl. Epict. III, 13: οὐδεὶς ἀδῃ̃ς, οὐδ' ἀχέρων.

und der Erneuerung des Ganzen und der einzelnen Wesen. Auch bei Seneca finden sich neben den angeführten Stellen, welche von einer ewigen Glükseligkeit der Verklärten sprechen, wieder Aeußerungen im Sinne der stoischen Erneuerung aller früheren Zustände und Geschöpfe; so enthalten gerade die Aussprüche, welche Fleury im Sinne der christlichen Lehre von der allgemeinen Auferstehung der Leiber auffaßt, nach unbefangener und nüchterner Deutung die alte heidnische Lehre von dem Kreislauf der Welten und der Wiederherstellung alles Früheren. So schließt die Trostschrift an die Marcia mit den Worten: „Auch die seligen Geister, die das Ewige erreicht haben, werden, wenn es Gott gefällt, Alles dies noch einmal zu beginnen, unter dem allgemeinen Einsturz selbst ein kleiner Zuwachs zu der großen Zerstörung, in die alten Elemente verwandelt werden." Allein diese Verwandlung ist keine Vernichtung, denn mit der Wiederherstellung der Welt werden auch die Seelen wieder ins Leben gerufen werden und, nachdem sie alles Frühere vergessen, ein neues irdisches Dasein beginnen (Ep. 36, 11. 71, 13. 108, 20). Daher kann es eigentlich keine Seele jemals zu einer unvergänglichen Glükseligkeit bringen und hierin, in diesem trostlosen Wechsel von Tod und Leben, liegt der tiefe Widerspruch zwischen der christlichen und heidnischen Weltanschauung.

(Fortsezung folgt.)

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	SEP 19 1950		
OCT 31 '50			
	JAN 10 '51		
C28 (1149) 100M			

COLUMBIA UNIVERSITY
0032259468